



# رَفُوضَةُ الْأَسْرَارِ

لمحمد إقبال

درسه دراسة مقارنة وقدم له  
وشرحه وترجمه شعراً عن الفارسية  
دكتور حسين مجيب المصري









# رَفُوضَةُ الْإِسْرَافِ

لمحمد إقبال

درسه دراسة مقارنة وقدم له  
وشرحه وترجمه شعراً عن الفارسية  
دكتور حسين عجب المصري

١٩٧٧

مكتبة الأنجلو المصرية



# مقدمة

هذا الكتاب في الأصل، جزء هو أشبه شيء بالفصل، ترتيبه قبل الأخير في كتاب لإقبال عنوانه وبور العجم .

وليس من الزيد وتجاوز الحد قولنا إنه على لطافة حجمه يستغرق جمهرة أفكار إقبال في عموم وشمول، ويكشف النقاب عن وجه الحقائق التي أومأ إليها، ويوضح على نحو دقيق عميق قيما ومثلا كان حائما عليها موجبا للأخذ بها، كما يجري عليه صفاته ويميزه بسماته مفكرا يفوس على الجوهر منصرفا عن المظهر، في دعوة بلغت من الجرأة مداها، يتمسك صاحبها فيها التمسك الشديد العنيد بمذهبه الجديد، ضاربا صفحا عن معروف القوم ومألوفهم في العصور الخوالي، وإن كان في نظرهم مقدسا من تراثهم.

ولقد أخرج كتابه عام ١٩٢٩ مساجلا به كتابا لصوفي من أهل القرن السابع وأوائل الثامن هو محمود الشبستري، عنوانه (كلشن راز) بمعنى روضة السر. ذكره صاحب كشف الظنون قائلا إن فيه أسئلة وأجوبة على اصطلاح النضوق<sup>(١)</sup>.

وما نحصل لدينا في سيرة الشبستري إلا النزر اليسير، وبجمله أنه كان من جلة الفضلاء والمشايخ في زمانه، وعلى أيام الجايتو وأبي سعيد، رجع إليه الخواص

---

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون. ص ١٥٥ المجلد الثاني (استانبول

والعوام فیما حز بهم من أمور علمهم ، ومدينة تبریز له دار مقام<sup>(١)</sup> وقد جمع بین المعلوم العقلية والنقلية<sup>(٢)</sup> كما جاء فی بعض المصادر أنه مات وله من العمر ثلاث وثلاثون سنة فی شبستر علی ثمانية فراسخ من تبریز ، فهو شبستری المولد والمدفن ، وكان موته سنة عشرين وسبعمائة بعد الهجرة .

ولإزاء شح المصادر فی إمدادنا بما تتباغ به فی تبیین ملامح شخصيته العلمية ، نفصح المجال له متحدثا عن مضطربه الواسع فی الارض ذات الطول والعرض طلبا للعلم ، وهو إنما یجری علی عادة من يطلبون العلم ویشتغلون به من أهل زمانه . قال فی أحد كتبه :

( مدة من عمری المديد ، قضيتها أدرس التوحید ، وإلى مصر والشام والحجاز كانت لی أسفار ، وفی السعی یا صاحب كنت أصل اللیل بالنهار ، عاما وشهرا ودهرا تجولت ، وكم قرية ومدينة وافیت . تارة كنت أتخذ مصباحی من القمر الوهاج ، وأخرى كنت أطعم دخان السراج علماء ومشایخ هذا الفن ، یا طالما فی كل ناحية رأتهم العین . جمعت وفیرا من الكلام الغریب . وأخرجت من المصنفات كل عجیب ، الفتوحات وفصوص الحكم قرأت ، ركثیرا أو قلیلا منهما ما تركت )<sup>(٣)</sup> .

(١) رضا قلیخان : مجمع الفصحاء . ص ٣٠ ج ٢ (تهران ١٣٠٦)

(٢) رضا قلیخان : ریاض العارفین . ص ٢٣١ (تهران ١٣١٦)

(٣) مدتی من ز عمر خویش مدید صرف کردم بدانش توحید  
در سفرها چو مصر و شام و حجاز کردم ایدوست روز و شب تک و تاز  
سال و مه هم چو دهر میگشتم دیه و دیه شهر و شهر می گشتم  
گاهی از مه چراغ می کردم گاه دود چراغ می خوردم  
علما و مشایخ این فن بسکه دیدم به هر نواحی من  
جمع کردم بسی کلام غریب کردم آنکه مصنفات عجیب  
از فتوحات و از فصوص حکم هیچ نگذاشتم ز بیش وز کم



أما ما حواه على تأليف كتابه ، فرجاء بسط إليه وسؤل أريدت إصابته منه .  
وبيان ذلك أنه في شهر شوال من عام ٧١٧ هجرية ، أرسِل إليه عظيم من أهل  
خراسان يسمى حسين بن الحسن الحسيني سبعة عشر سؤالا منظوما طالبا إليه  
أن يجيب عليها ، فأجاب على كل بيت بيت مرتجلا ، فما كد في ذلك طبعها ،  
بل قال ما قال من عفو الساعة ، ثم ردها إلى من بعث بها ، وقد تسمت بازهار  
كلشن ، بمعنى أزهار الروضة .

ولكن ، وجد من نظر في كلام الشيخ لبسا وإيهاما فا اهتمدى لوجهه ، فأرسل  
إليه يستوضحه ويتفسره عنه .

فأقبل على نظم كلشن راز بمعنى روضة السر في ثمانية وخمسين بيتا وتسعمائة ،  
وقيل إنه أتم نظم الكتاب برمته في ساعات معدودات (١) .

ولم يكن الشبستري من صاغة القريض في كثير ولا قليل ، فما عالج النظم  
من قبل إلا في الندرة ، وإنما نظم كتابه هذا نزولا على رغبة من رغب إليه أن  
ينظمه . ومع ذلك فشعره سلس واضح المنهج ليس فيه تعمل ، ومعناه في ظاهر  
لفظه . وقلما وقعنا في تاريخ الأدب الفارسي على شعر نظم في غرض علمي ينماز  
بتلك الصفات .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه تعمد الخطأ في القوافي ليدفع عن نفسه أنه  
في عداد الشعراء . وكان منه هذا في الواضع ثلاثة . وضرب مثلا قوله ( عمر  
وشعر ) (٢) .

وفي نظري أن هذا ليس شيئا ، لأنه من عيوب القافية المعروفة في علم

---

(١) رو شندل : مقدمه " كلشن راز " . ص ٤١ ، ٤٢ ( تهران ١٣٤٧ )

(٢) سميعي : مقدمه " مفاتيح الإيجاز في شرح كلشن راز " . ص ٧٩ ( طهران



العروض بالسناد وليس عيباً يشين . ولدينا مثال له في قصيدة ( أبو الهول )  
لأمير الشعراء أحمد شوقي وهو من هو في علو قدره ، فما انحط بذلك عن هذا  
القدر .

وأيا ما كان ، فليس هذا الحكم دفاعاً عن الشبستري . بل إنه تصحيح لرأى  
فيه ، فالحكم في هذا الشأن ليس له ولا عليه .

ويؤيد رأينا في هذا الشأن مؤكداً أن الشبستري لم ير في قول الشعر عيباً  
ينبغي التجافي عنه ، من قال إنه كان شديد الإعجاب بشاعرية فريد الدين العطار ،  
وذكر أن شعر الشبستري ليس بين بين ، فمن الدليل على علو كعبه أنه أدى  
ما غمض من المعاني الصوفية بأشعار جياد<sup>(١)</sup> .

ومن أتممة القول في تمثيل شخصيته العلمية أن نذكر مصنفاته .

فله رسالة منظومة بعنوان كنز الحقائق ، ومن الدارسين من يساورهم الشك  
في نسبتها إليه . وأزهار كلشن بمعنى أزهار الروضة ، وهي المنظومة التي سلفت  
الإشارة إليها ، وعرفنا أنها الأجوبة الموجهة على ما طرح من أسئلة ، وتعد  
الأساس الذي أرسى عليه الشيخ منظومة ( كلشن راز ) . بمعنى روضة السر .

كما ترجم إلى الفارسية عن العربية منهاج العابدين للغزالي .

وله رسالة منشورة بالفارسية عنوانها ( جام جهان نما ) بمعنى الكأس التي  
تظهر الدنيا . وهي كأس قيل إن الملك جمشيد من ملوك الأساطير عند الفرس ،  
أمر أن ترسم له في قاعها أقاليم العالم ، فإذا شربها ثم نظر في قاعها رأى العالم  
كله . ومن معتاد الصوفية أن يطلقوا اسم تلك الكأس على قلب العارف .

وعلى ذكر تلك الكأس ، نورد أبياتاً فيها للشبستري ، وهذه تطلعنا على  
مائة تلك الكأس الأسطورية من ناحية ، كما تعد مثالا من شعر شاعرنا من

---

(١) شفق : تاريخ ادبيات ايران . ص ٢٨٠ ( طهران ١٣٢١ ) .



ناحیه أخرى ، ونحن نتلقفه لائنا لا نجد مثالا سواء في مظنة أخرى بین یدینا .  
ولما واجدون من خصائصه ما لشعره في منظومته الصوفیة ذات المنزلة  
المرموقة . وقد أورد تلك الایات الباحث الإیرانی محمد معین ، دون أن یوضح  
غرض الشاعر منها علی التحدید ، وقال إنها فی مخطوطة خاصة به من رسالة  
کنز الحقائق (۱) .

( تملك من یسمى جم علی قومه زمانا ، وكانت له كأس تظهر العالم عیانا .  
وقد أحسن الصناع صنعها ، فرأى كل ماشاء رؤيته منها . وما من شيء فی الدنيا  
حسن أو ساء ، إلا بدا فیها لها من صفاء . وغشاها الصدا مرة ، فأخذت نفسه  
الحسرة . وأمر من تمهروا فی الصناعة ، فأعادوا بحذقهم إليها الصناعة . ولما  
انجلى الصدا عن تملك الكأس التي تبهج القلب ، شاهد الملك كل شيء فی كل  
صوب ) (۲) .

---

(۱) د . محمد معین : مودیسنا و تأثیرات آن در ادبیات پارسی . ص ۵۳۴  
( تهران ۱۳۲۶ ش )

(۲) یکی جم نام وقتی پادشاه بود که جامی داشت کان گیتی نما بود  
بصنعت کرده بودندش چنان راست  
که پیدا میشد ازوی هر چه میخواست

هران نیک و بدی کاندر جهان بود  
دران جام از صفای آن نشان بود  
چو وقتی تیره جام از ژنگ گشتی  
شه گیتی ازان دلتنگ گشتی  
بفرمودی که دانا یان این فن بکردندی بهامش باز روشن  
چو روشن گشتی آن جام دلفرای  
بدیدی هر چه بودی در همه جای



وله رسالة مشهورة فارسية بعنوان عربى هو حق اليقين فى معرفة رب العالمين .  
جاء فى ديباچتها ما ترجمته : يا من أنت أظهر من كل ظاهر ، ويا من أنت أوضح  
من كل واضح ، إن ظهورك متفق مع الخفاء ، أما خفاؤك فكأنه الظهور فى  
الجلال .

كما أن له رسالة بالعربية تسمى رسالة الاحدية . ومنظومة فارسية عنوانها  
( سعادت نامه ) بمعنى كتاب السعادة .

وهى مؤلفة من ثمانية أبواب ، كل باب منقسم إلى ثلاثة فصول ، وكل  
فصل له أربعة أصول .

وبمجموع أبياتها ثلاثة آلاف بيت .

وهذه أبيات منها نستعين بها على التعرف لمذهبه :

( ان حمد الله عز وجل ، منذ البداية على العبد واجب أمثل . وهب للجسم  
قوة وللروح فكرة ، وهاتان نعمتان لصاحب الإيمان . وكان من لطفه الإلهي  
بنا ، أن منح مذهب أهل البيت لنا . إنه مذهب ظهور خلو من التخطيط ، بعيد  
عن الإفراط ما به تفريط ) (١) .

وله ( شاهد نامه ) أى كتاب الشاهد ، وشرح وتفسير أسماء الله تعالى .  
قيل ان قائلا قال للشيخ إنه بين ما لأسماء الله الحسنى جميعا من خواص ما عدا  
اسمين له وهما الملك والكبير ، فرد عليه بقوله إنه لم يرد إطلاع العوام على  
ذلك ، وإلا لكان أطلع الخواص . وقال إن من داوم على ذكر الاسم أو

---

(١) حمد وفضل خدای عز وجل	هست بر بنده واجب از اول
قوت جسم و فکرت جان داد	وان دو نعمت به آنکه ایمان داد
داد آنگه ز لطف ربانی	مذهب أهل بیت ارزانی
مذهب پاک و خالی از تخیط	دور از افراط و خالی از تفريط



الملك بالشروط المعلومة ، بلغ مرتبة السلطنة ، ومن الناس من يطالبها في عالم المعنى ، ومنهم من يريد لها في عالم الصورة (۱) .

أما ( گلشن راز ) أوزونة السر الذي عليه مدار كلامنا وهو مناسط اهتمامنا ، فحسبنا في بيان أهميته واستفاضة شهرته وفرط الاعتزاز به وشدة الرغبة في استيعاب ما حواه ، وقولنا إن له ثلاثة وعشرين شرحا ، وهذا ما لا يتفق لكل كتاب ، ولا يستدل منه إلا على حقيقة لا ريب فيها .

فشرحه من يسمى أمين الدين التبریزی وهو من مریدی الشیخ ، وذلك بإضافة کلیات بعد کل مصراع فيه تفسیرا له ، فظهر هذا الشرح في صورة ما يعرف فی الشعر الفارسی بالمستزاد . وتعریف المستزاد أنه منظومة تزداد بضع جمل أو ألفاظ على کل شطر فيها شرط أن تكون فی الوزن والروی كالشطر الذي سبقها . كما شرحه نظما من یقال له شمس الدین ، وشاه نعمت الله عام ۸۲۷ هجرية وصائن الدین اصفهانی واحمد بن موسى . وله شرح منشور لشجاع کمال کرباسی . وهذه آیات له فی فاتحته :

( إن صاحب الروضة ولی ، روضته توحید واسرار الله العلی . روضة لاهل الوحدة سر ، فیها من الدقائق ما لا یدخل تحت حصر . معناها لا یحد وشرحها لیس یحصر ، لنطقها ولفظها ینطق اللسان بالجواهر ) (۲) .

ثم نذكر کتابا بعنوان مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز وهو بالفارسیة من تألیف اللاحیجی ، وقد ألفه عام ۸۷۷ هجرية .

---

(۱) روشندل : مقدمه " گلشن راز " . ص ۴۵ ( تهران ۱۳۴۷ )

(۲) صاحب گلشن که مرد اولیاست گلشنش توحید واسرار خداست

گلشنی کو راز اهل وحدت است

نسکتها اندر درونش کثرت است

معنیش ییحد و شرحش بیکران نطق والفاظش کهربار زبان

وهذا الشرح يفضل غيره من الشروح في كثير ، من ذلك أنه شرح الشبستري بكيفية ترغب في مذهبه وتهدى إليه . فكأنه توكيد له وتأيد ، فمكمل الكتاب من نقص ووضح من غرض وذكر من لسان . وتلك هي الغاية المرجوة التي يسعى شراح الكتب إلى بلوغها .

كما يختلف هذا الشارح عن غيره في قدرته على الإفهام وكشف الإبهام ، وهذا من الدلالة على تمكنه من مادته .

ويا طالما زخرت متون التصوف وشروحه بما عميت مسالكه وغامت آفاقه ، وفصر فيه الغامض بما هو أشد منه غموضاً ولبساً ، ووقف المطالع منه موقف المتسائل الذي لم يخرج بحاصل .

وتأني لهذا الشارح أن يجعل كلام الشبستري في سهولة ويسر مستعينا بحشد زاهر من الشواهد ، منتقلا من العام إلى الخاص في كثير من المواضع ليقيس مجهولا على معلوم . وأشهد لقد أفدت كثيرا من هذا الشرح واتخذته مهينا لي على فهم الشبستري حتى تهيا لي عقد الموازنة بينه وبين إقبال (١) .

وبما ينهض دليلا على أهمية هذا الشرح ، أنه ترجم إلى التركية عام ١٠٤٥ هجرية و مترجمه جمال الدين حلوى .

ونرى من الخير ألا نطيل في سرد أسماء تلك الشروح المقالة خشية الملالة ، ويمكن من القلادة ما أحاط بالعنق .

وبعد أن عرفنا فرط اهتمام القوم بالشبستري وكتابه في الشرق ، نرى أن نستكمل معرفتنا بالتقصي عنه عند علماء أوربا ، وبذلك نتمثل الرجل في صورته الحقة بين العصور الخوالي والتوالي والشرق والغرب .

---

(١) أقدم الشكر خالصا موفورا للدكتور إبراهيم شتا مدرس الأدب الفارسي بجامعة القاهرة . فقد دلى على هذا الكتاب وأعانني إياه . جزاه الله عن العلم والمروءة خيرا .



وفي سنة ١٧٠٠ ميلادية ، وقف بعض الرحالة الأوربيين على ما للكتاب الشبستري من قيمة علمية ، فوجد الكتاب سبيلا إلى أوربا ، وفي القرن التالي جعله المستشرق الألماني تولوك عمدته فيما كتب عن التصوف .

وترجم قدراً منه إلى الألمانية في كتاب له بعنوان ( مختارات من التصوف الشرقي ) صدر عام ١٨٢٥ . كما نقله المستشرق النمساوي هاور إلى الشعر الألماني عام ١٨٣٨ (١) .

وقال براون في موضعين إن الشبستري ليس مكثراً بأية حال . وما يظن في دقة حكمه هذا من جانب ، ويقوم عذرا له من جانب آخر ، أنه لم يذكر من تآليف الشبستري سوى منظومته المشهورة ورسالتين ، فما عرف له إلا ثلاثة من عشرة .

ومن العلماء من قال إن تلك المنظومة لفتت الاهتمام والعناية بها في الشرق ، وأثارت الانتباه إليها إلى أبعد مدى في الغرب ، وهي وجيزة نسبياً تعرض مصطلحات الرموز الصوفي في تفسير جاف بل واضح ، وما كان صاحبها شاعراً رفيع الطبقة ، كما أنه صاحب مؤلفات ينحو فيها نفس المنحى (٢) .

ونضيف إلى قوله قولنا إن كل ما تصدى له الشيخ لا يعد مصطلحاً رمزياً ، بل إنه إيضاح لأحكام التصوف وحث على الأخذ بها ودعوة إلى التخلق بأخلاق المتصوفة . ولا ندرف من أدركته سامة ونعسة من قراءة الشبستري غير هذا العالم . وانفراد به بهذا من رأيه وذوقه لا يبخل الكتاب قيمته عند المهتمين المعتزين به من أبناء جلدته العلماء .

وفي عام ١٨٨٠ نشر وينفيلد نص المنظومة الفارسية مع ترجمة منشورة إلى

---

(1) Browne: A Literary History of Persia pp. 146, 147.v .3 (Cambridge 1928).

(2) Rypka : Iranische Literaturgeschichte s246 (Leipzig 1959) .

الإنجليزية ، بيد أن هذا المترجم تردى في الوهم . فقد ذكر أن صاحب تلك  
المظامرة كان في مدينة تبريز حين وفدت عليها وفود من قبل البابا نيقولا الرابع  
والبابا بونيفاتش الثالث عشر ، كما زارها الرحالة ماركو پولو إبان مقامه بها ،  
فتظن وكان من أظانينه أن يكون الشبستري من التقي ببعض رهبان وفد البابا  
وتلقى عنه تعاليم المسيحية أو صوب بعض ما كان يعرفه منها<sup>(١)</sup> .

وقد لف لف وينفيلد ، باوزاني وپاليارو ، فقالا إن في الكتاب مظاهر  
جلية لتأثره بالمسيحية<sup>(٢)</sup> .

والظن الأغلب أن العالمين الإيطاليين تابعا وينفيلد على رأيه ، وهذا ماتخاظه  
الشبهة ولا يستقيم في الفهم لأنه محمول على ما لا ينبغي حمله عليه . فللاصوفية في كلامهم  
رمز وإيماء وظاهر وباطن وقريب غير مقصود وبعيد هو المقصود . وأول  
ما يرد به هذا الحسبان قول اللاهيجي شارح الشبستري ، إن المقصود بابن  
المسيحي هو الكامل صاحب الزمان ، أما صنمه فهو جمع الوحدة الذاتية ،  
وهذا الصنم ظاهر مشرق بنورها . وتلك الأصنام هي من كل زمان<sup>(٣)</sup> .

فمثل هذا التفسير يصرف الكلمة عن معناها القريب العام إلى معنى  
بعيد خاص .

وذلك ما يعرفه ويألفه كل من نظر في الشعر عند الفرس والترك . وما هو  
ذا الشاعر الفارسي سنائي المتوفى عام ٥٣٥ هجرية يطوف بما يجري هذا  
المجرى بمثل قوله :

( كم زار تمنطقت به في الروم ، كأن نسج الرهبان زنارى في كل ليلة

---

(1) Arberry : Classical Persian Literature. pp. 331, 332  
( London 1958 )

(2) Pagliaro, Bausani : Storia della Letteratura Persiana  
p. 740 (Milano 1960)

(٣) . لاهيجي : مفاتيح الإعجاز . ص ٧٠٢ ( تهران ١٣٣٧ خورشیدی )



یدوم) . وقوله (أيها الصنم ، والزناز لا تعبد ، فبخذيرة لك كالزناز عالم ، كم زاهد وعابد على طرتك حملت ، وبه عن الصومعة إلى بيت الخناز مضيت ) (۱) .

فمثل هذا ما نوس في الشعر الصوفي ، وما يشبهه بعض الشبه نصادفه في شعر تركي قديم غير صوفي الغرض . فهذا خيالي بك من أهل القرن العاشر الهجري ، يشير إلى تلك الصور المقدسة في الكنائس والأديرة ، ويذكر الألسان وهي تصدح أثناء الصلوات والخمر التي يتبرك المسيحيون بشربها في كنيستهم :

( كلامي دائم الدوران ، على لسان كل محزون ولهان ، وكل كلمة أقول ، لعالم المحبة قصة تطول . وعلى ذكرى الأصنام والدمى في دير الدنيا ، زفراقي وعبراتي ، للأرغن نغمات ، وخمر أرجوانية في الكاسات ) (۲) .

ولعل في هذين المثالين المتباينين في المعنى ما يؤكد أن ذكر المسيحية السجاء وما يمت إليها بسبب ، كان بما ألفه أمثال الشبستري وغيره من شعراء المسلمين ، ويفند رأى من رجم بالغيب لحكم بما لا وجه له ولا برهان عليه .

(۱) دوصد زناز دارم برميان بسته بروم اندر

همی بافتد رهبانان مگر زناز من هرشب

. . .

زناز پرستی ممکن ای بت که جهانی

در سلسله زلف چو زناز کشیدی

بس زاهد وعابد که بر آن طره طرار

از صومعه در خانه خمار کشیدی

(۲) كلام اهل دردك دايمًا ورد زبانيذر

محبت عالمينك هرسوزم برداستانيذر

صنم يادنه ديرجهانده آم واشكم

نواي ارغونيدر شراب ارغوانيدر

ولذلك المنظومة ترجمة أخرى إلى الشعر الإنجليزى نشرت عام ١٨٨٧ مع مختارات من رباعيات عمر الخيام . وهى ترجمة مجهول صاحبها . وقد جاء فى مقدمتها أنها انجوت عام ١٨٧٩ ، إلا أنها طرحت جانباً لظهور ترجمة وينفيلد المنشورة فى العام التالى ، ثم بدا لصاحبها فمقد عزمه على إتمام ذلك القسم منها الذى تعرض فيه فلسفة التصوف كما ذكر فى خاتمها أنها ترجمت عن نسخة طبعت على الخببر فى مدينة بومباى عام ١٢٨٠ هجرية لأفاغان .

وقد أورد أربرى مثالا من هذه الترجمة ، وبالنظر فى أول بيت منها يترجح لدينا أن المترجم لم يأخذ نفسه يتوخى الدقة ، وما رأى بأسا فى تجاوز نطاق المعنى . فنقل قول الشبستري فى سؤاله عن قول الحجاج إلى الإنجليزىة بقوله ( وأى معنى إذن لانا إله الصدق ، مادامت كل ذرة تبسط لله ظلاً )<sup>(١)</sup> .

والوجه أن تكون الترجمة : أعرف ما تضمنته (أنا الحق) . أتخسبه هراء حين ينطق .

هذا هو كتاب الشبستري فى الشرق والغرب ، وتلك هى نفاسته العلمية التى وضعته بين الخافقين فى كفتى ميزان تراجمان ، وبخاصة بعد ترجمة كتاب إقبال إلى الإنجليزىة ، وهو الذى عارض فيه الشبستري . وبذلك انعقدت الصلة بين الشاعرين ، وتأكدت شهرة كل منهما بشهرة صاحبه فى الشرق والغرب على سواء .

ويبلغ بنا الكلام عن هذا الشيخ مداه بقولنا إنه اختار للمنظومة بحر الوافر ، وكذلك صنع إقبال . كما ألمح لتلك المنظومة طابعا خاصا يميزها بين صناعات الشعر عند الفرس والعرب وهو ما يعرف بالسؤال والجواب . يقول الرادويانى من أهل القرن السادس الهجرى وصاحب أول كتاب فارسى فى

---

(1) What meanth then Iam God of truth,  
If every atom shadows forth the Lord?



الصناعات الأدبية : من صناعات الشعر أن يضمن الشاعر كل بيت سؤالاً وجواباً ، أو أن يجعل ذلك في كل مصراع (١) .

ولعل أوضح مثال لهذا النمط الأدبي مرثية للشاعر الفارسي قاهاني المتوفى منذ أقل من قرن ونصف ، بكى بها الحسين رضى الله عنه ، وإن أكثر فيها من الأسئلة والأجوبة على نحو يبعث في النفس الملل ويشوه من جمال البلاغة .

ومن شعراء الترك الذين تأثروا بالفرس تأثراً تجلى في شعرهم ، أحمد داعى من أهل القرن التاسع الهجرى ، ومن أشهر غزلياته ، غزل يورد فيه السؤال والجواب (٢) .

وهو القائل ( يا شمساً والبدر قوامك ، وجهال المشتري جمالك في المنظر ، فأى منظر هذا المنظر الطالع ؟ وأى طالع إنه الطالع الأنور . الدنيا تضيء من حسنك . والزمان روضة ورد من شفتك ، فأية روضة تلك الروضة ؟ إنها روضة الجنة . وأية جنة ؟ إنها حنة الكوثر . من وجهك آية رحمة ومن روحك مظهر قدرة ، فأية قدرة هذه القدرة ، إنها قدرة الصانع ، وأى صانع ؟ إنه الصانع الأكبر . سيرة سليمان سيرتك ، وصورة الإسكندر صورتك ، فصورة من هذه الصورة ؟ إنها صورة يوسف ، ومن يوسف ؟ إنه يوسف الأشهر . الفلك غلبته ، وملك السعد نلتته ، فأى ملك ملكك ؟ إنه ملك الدولة . وأية دولة ؟ إنها دولة قيصر . على بابك عبيد لا يحصون ، أذلهم عبد يقال له أحمد ، فمن أحمد ، إنه أحمد داعى ، ومن داعى ؟ إنه داعى خادمك (٣) .

---

(١) الرادويانى : ترجمان البلاغة . ص ٩٧ ( استانبول ١٩٤٩ )

(٢) د . حسين مجيب المصرى : تاريخ الأدب التركى . ص ٩٧ ( القاهرة ١٩٥١ ) .

(٣) اياخورشيد مه پيكر جمالک مشتري منظر  
نه منظر منظر طالع نه طالع طالع انور

ولكن شيخنا يورد سؤالاً واحداً في بيت من الشعر يجعله أشبه ما يكون  
بعنوان مبحث أو فصل ، ثم يأتي الجواب عليه آياتاً تتفاوت في عددها فتتسع  
لها صفحتان أو صفحات .

هذا من صنيع للشاعر يشبه أن يكون تطويراً لذلك النمط الشعري ، يمكن  
من تذوقه في صفاء ونقاء من شوائب تكرير السؤال والجواب بمبحث يتأذى  
به الحس الأدبي .

كما تميزت المنظومة بتلك الآيات التي يوردها بعد الجواب تحت عنوان  
( تمثيل ) وإن لم يلتزم ذلك بعد كل جواب ، لأنه لجأ إليه ضرورة ، حين وجب  
الإفصاح والإيضاح .

والتمثيل عند البلاغيين نوع من أنواع البيان ، وهو مخالف للتشبيه ، وتقع  
التفرقة من جهة أن الوجه الجامع إن كان منتزعا من عدة أمور فهو التمثيل .  
وإن كان مأخوذاً من أمر واحد فهو الاستعارة (١) .

والشيخ في ذلك يشبه بعض الشبه كتاباً من الفرس مثل سعدى الشيرازي  
من أهل القرن السابع ، كان معتاده بإيراد أخبار يستقيها من التاريخ ، أو  
سرد حكايات للحيوانات يجري فيها الحكم على ألسنتها . ولكن الشيخ يتمسك  
بالواقع ولا يتجاوز إلى الخيال ، ويريد لقارئه أن يتمثل كلامه تمثلاً واقعياً  
لا وهمياً . وهذا ما يفرق بينه وبين شاعر مطبوع يعجزه كف شاعريته عن  
التدفق وعرض الواقع في صورة الخيال وتفسير الحقيقة بالمجاز .

وهذا جهل القول في الشبستري والتعريف بكتابه ، وقد رأيت حتماً من الحتم  
أن يكون القارئ على بينة مما يقرأ لماذا لا يسعه أن يجهل عن أصل ينشعب  
عنه فرع ، وطرف يقاس عليه طرف آخر ، وجانب من جانبيين تعقد الموازنة  
بينهما ، وبغير ذلك نكون قد قسنا معلوماً على مجهول ففسرنا الشيء بنفسه ،  
وحنأ وما وردنا .

---

(١) يحيى بن حمزة العلوي : الطراز . ص ٣٤٤ ج ٣ ( القاهرة ١٩١٤ )



وقال ابن رشيق صاحب العمدة في صناعة الشعر إن التمثيل هو المماثلة وذلك أن تمثل شيئا بشيء فيه إشارة ، ومعنى التمثيل اختصار قولك مثل كذا وكذا وكذا (١) .

أما إذا لابد من ذكر إقبال وكتابه ، فإنى واجد فى هذا المقام أن مجال القول يضيق ، وذلك من وجهين ، أولهما أنى بسطت القول تفصيلا عن إقبال فى مقدمة كتابين له ترجمتهما شعرا عن الفارسية وهما (فى السماء) و (هدية الحجار) وفى كتاب (إقبال والعالم العربى) فالحديث المعاد ملول ، وأخشى ما أخشاه ألا أجد فى جمعيتى من المزيد والجديد إلا قليلا .

والوجه الثانى ، أن هذا الكتاب الذى بين يدي القارئ ينطوى على ترجمة كاملة أتدبىل بما يستوجب تفسيراً ، كما أن فى التعليق على كل جواب غنية لى عن أن أذكر مقدما ما ذكرته مؤخرأ .

وحرى بالذكر ، أن تلخيص لى لكلام الشبسترى فى التعليقات ، إنما كان للوازنة بينه وبين كلام إقبال واستخلاص الحقائق التى أبان إقبال عنها وأخرج كتابه ليتحدى الشيخ بها .

ولكن ما لا يعرف جتله لا يترك كله ، فجمال القول فى سيرة محمد إقبال أن حياته امتدت بين عامى ١٨٧٣ و ١٩٣٨ وفى أول عهده بالتحصيل درس العلوم الإسلامية وأحاط بأصولها وفروعها حتى تصدر للتدريس فى إحدى الكليات بمدينة لاهور . واتصلت الأسباب بينه وبين شعراء الفارسية والأوردية ، فتأثر بهم وأصبح فى عدادهم ينظم فى التقليدى من أغراضهم .

والمثل قائم فى الشعر الفارسى والعربى لرد إقبال على الشبسترى بما يساجله ويعارضه به . فهذان شاعران من شعراء الفارسية فى الهند من أهل القرن

---

(١) ابن رشيق : العمدة ، ص ١٨٧ ج ١ (القاهرة ١٩٢٥)

السادس المهجري، ومما مسعود سعد سلمان وأبو الفرج الروني، وقد ابتنى مسعود قصره له، ونظم أبو الفرج في وصفه شعرا، فأنبرى مسعود للجواب عليه بأبيات من نفس البحر والقافية (١).

وفي العصر الحديث عاصر أحمد شوقي ولي الدين يكن. واشوق قصيدة في الجزء الأول من الشوقيات بعنوان الانقلاب العثماني يتوجع ويتفجع فيها لسقوط عبد الحميد سلطان العثمانيين.

وكان ولي الدين يكن يخالفه في الرأي ويناقضه، وفي ديوانه قصيدة يرد بها عليه، ناقما منه أن يبكي بالدمع الغزير على ظلوم غشوم طالما فطر القلوب وأجرى العيون.

وارتحل إقبال إلى الغرب في طلب العلم عام ١٩٠٥، وفي كامبردج ولندن وميونخ نهل من موارد ما شاء الله أن ينهل. كما تفرس بتجارب لم يفرس بها من قبل، وافتتح عقله وقلبه على آفاق من الأنوار والدياجير، تعلم منها التفرقة بين الخير والشر والنفع والضرر، مما أكسبه الدربة على الموازنة، ونمى فيه القدرة على دقة التمييز.

وبعد أن كان تقليديا في الأخذ بوحدة الوجود التي أخذ بها بعض المتصوفة، انتقض على حكمه واثني عن رأيه. ولقد استبد به الجوع حين تذكر الإسلام والفرق بينه في عصور ازدهاره، وما آل إليه حاله في عصره الحاضر، ذلك العصر الذي انضوى فيه معظم المسلمين تحت سلطان المستعمرين، ورأى أن السبيل الأواحد للمسلمين إلى تغيير ما بهم هو إصلاحهم أفرادا في جماعة متكاتفه متألفة تسكن ملك الله في الأرض.

---

(١) محمد علي ناصح: ديوان أبو الفرج روني. ص ١٧٤ (تهران ١٣٠٥)



وأعانه في قيادة الفكر وريادته ، ضربه بسهم في أفانين المعرفة إلى أبعد  
الغايات . فقد صدر له عام ١٩٠١ رسالة في الاقتصاد باللغة الأوردية لم يسبقها  
إلى الظهور غيرها في تلك اللغة ، وظهر له بعد وفاته « هدية الحجاز » وهو مجموعة  
من شعره في الفارسية والأوردية .

ولعل خير ما يعرف بالمرموق من مكاتبه هو قول شاعر الهند طاغور عنه  
بعد وفاته إن موت إقبال أعقب فراغا في الأدب ما أشبهه بحرح مشنخ موهن  
لا اندمال له إلا بعد طول زمان . والهند مع المعلوم من ضآلة خطرهما في العالم  
ليعجزوا أن تجد عوضا من مثل هذا الشاعر الذي قدره العالم أجمع تقديرا  
بلغ المدى (١) .

إنه شاعر الپاكستان القومي والرئيس الروحي لعشرات الملايين من المسلمين  
وهو رجل قانون فيلسوف كاتب ، ولا ريب أنه من قادة الفكر في عصرنا  
هذا ، وله النور الذي يزداد تألقا على مر الأيام . درس الفلسفة والأدب  
الإنجائزي في الهند ، والأدب العربي في إنجلترا ، وليس له من نظير في عقد الصلة  
بين الشرق والغرب (٢) .

وظهر في قومه داعية حق ، كما كان هذا شأنه بين من جاءوا بعدهم . واطلع  
اطلاعا واسعا على الأدب الأوربي وفلسفة نيته وشه وبرجسون وفلسفته مدينة في  
كثير إلى فلسفتهم ، وشعره مذكرا بشعر شلي . بيد أنه مسلم في تفكيره وشعوره .  
إن الصيحة دوت من قبل بالعودة إلى القرآن الكريم . إلا أن الاستجابة إليها  
كانت فاترة ، وإن كان إقبالا حركها بقوة من الفلسفة الأوردية الثورية . إن مذهب  
الهند الفلسفي الذي يرد كل موجود إلى مبادئ عقلية ، ووحدة الوجود الإسلامية  
هدما القدرة على العمل وفق الملاحظة وتفسير الظواهر وإقبال يعبر تعبيرا دقيقا  
عن العقل الإسلامي في كماله (٣) .

---

(1) Arberry. Javid Nama. pp.11,12 ( London 1966)

(2) Meyerovitch . Le livre de L'Éternité. p.7 (Paris 1962).

(3) Nicholson The Secrets of the Self. pp.8-20 (London 1960).

وبعد ، فما أسع التخلّص من هذا التمهيد إلا شريطة الإشارة إلى ما ينبغي أن نكون منه على ذكر ، زرغبة في إحقاق الحق وطلباً لوجه الصواب . فالشبهى وإقبال شاعران على قدم المساواة في الاعتبار ، وما ضرهما شيئاً أن يكونا متقابلين وفي الرأى مختصمين . وإقبال لم يجاهد ولا عاهد الصوفية أجمعين ، بل عارض منهم بعض المغالين . لقد جادل من جادل في يسر ورفق ، بعد أن عرف المعروف وأنكر المنكر .

وما ظن بهم جميعاً ظن السوء . وسوف نرى في فصل من فصول هذا الكتاب أنه في بدايته الأولى سفة رأى العلاج وفند كلامه تفنيداً ، ولما تفتن إلى جليلة الأمر ، يجد العلاج تمجيداً . واتخذ من قوله التي كفر بها وأورد موارد التاف من أجلها شعاراً هادياً للأفراد والشعوب . فإقبال لا يكابر في الحق ولا يستكبر ، بل يتفكر ويتدبر إلى أن يقتنع بحجة في يده ، وتسكن منه النفس إلى خاطرة يرتضيها . وتنعسم اللجاجة والجدال حول ما ضاق فيه المجال للجاجة والجدال . لقد انقسم المسلمون فرقاً وأحزاباً حتى كفر بعضهم بعضاً واختلط عند بعضهم الأصل بالدخيل ، ومن الأعاجم من أراد التضليل للحاجة في نفس يعقوب . وكره إقبال الأضاليل والأباطيل ، وكان ضد المناكر والبدع والجاهليات والخرافات .

ومن الخطأ الصراح ما يدعيه ذلك المستشرق الروسى الذى يقول إن التصوف الإسلامى نشأ ليكون مضاداً للدين الرسمى أى الإسلام ، وأصبح وسيلة سواد الناس إلى تعبيرهم عن سخطهم واعتراضهم على الديانة الرسمية والنظام الإقطاعى (١) .

فهذا ما لا يقول به من له مسكة ، ولا يصح في فهم من له رأى وعقل .

إن العصمة لله وحده ، وللإمام ابن الجوزى كتاب يذم فيه البدع والمبتدعين ويبين تلبيس إبليس في العقائد والديانات وتعميته على العلماء والعباد والزهاد وساءه من

---

(1) Aliev : Djami. Str 6 (Moskva . 1955) .



من الصوفية شطحهم ودعاويهم. فهو يشبه إقبالاً في الاعتراض على تلك الطائفة منهم التي ركبت الشطط، وما كان لإقبال أن يأخذ بريثاً بذنب مسمى. وهو على الإجمال يرفض من مذاهب بعضهم ما يتعارض مع الفهم الصحيح للدين الخفيف ويصرف عن سلوك السبيل القويم. ويقعد بالمسلمين أفراداً وجماعات عن السير قدماً ولهم الريادة والقيادة على رأس ركب الحضارة رافعين من نور القرآن مشعلاً يخرج الناس من الظلمات إلى النور.

فليس مستغرباً ولا مستبعداً أن يستعين في التعبير كثيراً من عباراتهم ومصطلحاتهم، متخذاً من جلال الدين الرومي شيخ شيوخهم مرشداً، على حين انبرى لهم بالرد الجازم الحاسم، وذلك ما أحاله من شاعر إلى داعية. هذا، وقد يسكون في التعليلات والموازنات ما يلوح تداخلاً واستطراداً وبلوغاً بالكلام ما لم يكن له أن يبلغه من حدود. وحقيقة الأمر أن تلك فكرتي وتجربتي، فأنا من أردت زيادات في الأدلة لكسر الشبهات، بعد أن رعت حق القارئ غير المتخصص فيما كتبت، فما كان لي من محيص عن بسط الكلام تفصيلاً فيما يمكن قوله إجمالاً، وآثرت أن أوضح للكثرة ما وضع عند القلة. كما أن الدراسات الإسلامية المقارنة متداخلة متكاملة في أصول متعددة وفروع متشعبة. وكان لزاماً أن أعرف أو ألخص الكتاب الذي أوقع إقبال الاعتراض عليه مع تفسير كل دقيقة من دقائقه، قبل عقد الموازنة التي يستعين بها غرض الشاعرين. ولعل رغبتي الخفية أو الجلية في التنبيه إلى أهمية الدراسات الإسلامية المقارنة، كان مانعاً لي من الاجتزاء بالإشارة عن العبارة، دافعاً بي إلى تلمس كل ما يتأتى فيه عقد الموازنة، لا كون في مرضاة من نفسى التي تنازعنى إلى دراسة مثلها ومثلها، وقد حملنى جناح من خيال كالطائر الغريب تهفو به الفسحات من بستان إلى بستان، وقد أسكرته أنفاس الورود، فما درى أن النور يعقبه الظلام وليس لأيام الربيع دوام!

دكتور حسين مجيب المصرى

القاهرة في الشتاء من عام ١٩٧٦

لك عين ، نظرا فيها خلقت  
لك نفس ، ولها دنيا خلقت  
نام هذا الشرق لا يرعاه نجم  
بذئيد العيش جبرا قد خلقت (١)

\* \* \*

---

(١) رعى النجم راقبه وانتظره . وفي الأصل أن الشرق نام مستترا عن النجم .



## تمهيد

خبا في الشرق ذياك اللبيب      فأين الروح بل أين الوجيب (١)  
وأضعى صورة ترنو إليها      وما للعيش من ذوق لديها (٢)  
يحافى قلبه طيف الأمانى      ويسكت نايه رجع الأغاني (٣)  
عن المقصود من قولى أبنت      على سفر محمود أجبت  
توالت بعد ذا الشيخ العمود      وما للنار في روح وقود (٤)  
لنا كفن وثرقد في ثرانا      قيسام البعث يوما ما عانا (٥)  
وفي تبريز عين ~~للحكيم~~      رأت آثار چنگيز الظلوم (٦)  
ولكن ثورة أخرى وجدت      وشمس غير هذى ما شهدت

- (١) خبت النار : انطفأت . الوجيب : خفقتان القلب  
(٢) ترنو : ينظر في سكون ودوام . الذوق : نور يلقى الله في قلوب أوليائه  
يفرقون به بين الحق والباطل .  
(٣) يحافى : ضد يواصل ويؤانس . الرجع : الصدى  
(٤) أبان : أفصح وبين . السفر : الكتاب . والإشارة إلى كتاب كلشن  
راز لمحمود الشبستري الذي نظم الشاعر منظومته تلك في الرد عليه .  
وقدت النار وقودا : اشتعلت  
(٥) الإشارة في قيام البعث إلى تحريك الهمم إلى العمل على ما فيه صلاح الدنيا  
والآخرة . عانا : أحمنا  
(٦) تبريز مدينة في شمال إيران ينسب إليها الشبستري . وإقبال يذكر ماماچ  
به عهد المغول من جسام الخطوب وقد عاصر الشبستري هولاكو فذكر  
چنگيز على سبيل المجاز .

رفعت أنا عن المعنى النقابا      جعلت الشمس ما كان الترابا  
أست ترى بلا كأس خمارى      وليس لشاعر غيرى شعارى<sup>(١)</sup>  
وكل الخير فيمن قال تعمد      بأنى شاعر يا صاح فافهم<sup>(٢)</sup>  
فما أشتاق دارا للحبيب      وما فى القلب من وجد مذيب  
ترابى ليس من هذا الممر      وفيه القلب لا يشقى بأسر  
لقد صافيت جبريل الامينا      عدرا لا أشاهد لى مينا<sup>(٣)</sup>  
بفقرى كان لى مال السكيم      وجاء الملك فى سمل العديم<sup>(٤)</sup>  
وما الصحراء تحوينى ترابا      ولا الدأماء تطوينى عابا<sup>(٥)</sup>  
وجاجى منه ترتعد الصخور      وأفكارى بلا شط بحور  
هى الاقدار تكن خلف ستري      قيامات أقمت بمحض أمرى

- 
- (١) الخمار : صدام السكر . يقول إن مذهبه مخالف لمذهب غيره من الشعراء  
(٢) عدم الشيء : لم يجده . يا صاح : يا صاحبى ، حذف آخره للترخيم .  
وكانما إقبال يكره أن يعد شاعرا  
(٣) العدو المبين : الشديد العداوة .

(٤) السكيم : موسى عليه السلام . وظاهر أن الإشارة إلى قوله تعالى فى سورة القصص ( فقال رب انى لما أنزلت إلى من خير فقير ) وقد أراد موسى أنه فقير الدنيا لأجل ما أنزل الله اليه من خير الدين وهو النجاة لأنه كان عند فرعون فى ملك وأروة وقال ذلك وهو راض بهذا البذل وفرحا به وشكرا له

والفقر عند الصوفية من مقاماتهم . وهو ليس . فقدان الغنى بل فقدان الرغبة فيه والميل إليه ويؤثر عنهم قولهم ( الفقر فخري ) . السمل : الثوب البالى . العديم : الفقير

(٥) الدأماء : البحر . والعباب : الموج

بذاتى برهة ما قد خلوت بدنيا الخلد أخلقها بدوت  
وليس الغار من شعري عليا  
فللعطار لن تجد السميّا (١)

بروحى للحياة مع الفناء صراع ، لا أرى غير البقاء  
رأيت ثراك عن روح غريبا ففنه نفخت من روحى ديبيا (٢)  
ولى فى القلب وهاج السعير دجاك أنر بمصباحى المنير (٣)  
وذاك القلب حب فى ثراه كلوح خطه ما فى سواه (٤)  
وذوق الذات شهد فى لهاتى وهذا كله من وارداتى (٥)

لقد جربت ذلك فى البدايه

منحت الشرق منه فى النهايه

---

(١) العطار : هو الشاعر الفارسى الصوفى فريد الدين العطار من أهل القرن السادس الهجرى . وله منظومة بعنوان منطق الطير يصور فيها فناء الصوفى فى الذات الإلهية . وكأنما يريد إقبال ليقول إن شعره فى تصوير مذهبه مغاير لشعر العطار . السمى . النظير هنا

(٢) المديب : دب الشراب والسقم فى الجسم ديبيا : سرى وكأنه مشى

(٣) السعير الوهاج : النار المتأججة المضيفة .

(٤) يشبه قلبه باللوح الذى كتب فيه ، غير أن ما يحويه مخالف لما يحوى غيره .

(٥) اللهاة : لحة فى الحلق ، الواردات : ما يرد على القلب من المحامى الغيبية من غير تعمد من الإنسان .



وجبريل كَتَابِي إِنْ رَأَى أَنْارَ لَنَا بَلَمَجٍ مِنْ سَنَاءِ<sup>(١)</sup>  
لَرَبِّي ظَلَّ يَشْكُو مِنْ مَقَامِهِ وَحَالِ الْقَلْبِ بَيْنَ فِي كَلَامِهِ  
جَلَاءَ لِلتَّجَلِّي لَا أُرِيدُ وَلَسَكِنْ مَا حَوَى الْقَلْبُ الْعَمِيدُ<sup>(٢)</sup>  
كَفَفْتُ عَنِ الْوَصَالِ السَّرْمَدِيِّ لَذَذْتُ شَكَاةَ قَلْبِي لِشَيْءٍ<sup>(٣)</sup>

غُرُورِ الْمَرْءِ هَبْنِي وَالْحُضُوعَا  
إِذَا مَا ذَابَ أَوْ أَمْسَى دَمُوعَا

---

(١) السَّنَا : الضَّوء . وقد صرفنا المعنى عن أصله بعض الشيء في ترجمة هذا البيت خشية فهم المبالغة فيه على ظاهرهما .

(٢) الْعَمِيد : مَنْ هَدَى الْعَشَقَ

(٣) السَّرْمَدِي : الْخَالِد . وَالشَّيْءُ : الْحَزِينُ

## السؤال الاول

---

وقفت حيال فكرى فى التعبير  
فما مفهوم ما يدعى التفكير  
طريق شرطها من اى فكر؟  
نطبع الله ثم نكاد نكفر !

## الجواب

---

بصدر المرء منا اى نور	عجيب ، غيبه عين الحضور
بدا لى الشاب السيار جهره	اراه الناس او نورا بنظرة <sup>(١)</sup>
وفيه النار حيناً من دليل	ويستطع نوره من جبرئيل
بهذا الدور للروح الشروق	شعاع منه شمساً قد يفوق
بمس التراب ينأى عن مكان	بقيد اليوم يخرج من زمان <sup>(٢)</sup>
وما يتردد الانفاس يبق	دؤوبا مثله فى اليحف تلقى ؟
ويهنأ فى الشواطىء بالمقام	يعب البحر احيانا بحمام <sup>(٣)</sup>

---

(١) جهرة : عيانا . أو : بمعنى الواو

(٢) التراب : التراب . اليوم : المراد به هنا مرور الليل والنهار

(٣) عب الماء : شربه بلا تنفيس ، والجمام : الكأس

عصا موسى وهذا كان بحره      وقد ضربت فشقت منه صدره  
غزال ، وهو يرعى في السماء      ويروى من مجرتها بماء (١)  
له في الأرض والزرقا مقر      وحيدا بين قافلة يمر (٢)  
ومن أحواله ظلم ونور      وجنات وموت ثم صور  
لإبليس وآدم منه مظهر      ويمكن تحته لاشك مخبر (٣)  
إليه العين في شوق شديد      تجل منه إعجاب الحميد (٤)  
بعين خلوة هاقد رآها      تجل عينه الأخرى ملامها (٥)  
حرام عصب عين بامتهان      فشرط للطريق ، له اثنتان  
وذاك البحر يخلفه بنهره      ويصبح جوهرا في مستقره  
فيبدو صورة ليست لنفسه      وغواصا يصير للقط نفسه  
هياج فيه متعدم صده      له لون ، وما أحد رآه

وهذى كاسه تحوى الزمانا

وبالتدريج ندركه عيانا

(١) المجرة : نجوم تسمى حاملة الثبن أو نائثرته في الفارسية ، والطريق اللبنيّة في الانجليزية . لأنها تشبه طريقا يتناثر فيه الثبن ، كما شبت في الشعر الفارسي والعربي بالنهر

(٢) الزرقاء : السماء

(٣) يشير إلى أن إبليس مخلوق من نار وهو يجسد الفكر . أما آدم وهو يجسد الروح فإنه بالإلهام انعكاس للنور الإلهي

(٤) تصرفنا بعض الشيء في ترجمة هذا البيت كراهية فهم المبالغة فيه على ظاهرها والحميد : هو الله تبارك وتعالى

(٥) ملامها : ملامها



حياة : منه بالأوهاق ترمى ومن يعلو ولا يعلو لتصمى<sup>(١)</sup>  
ولكن نفسها أسرت بذلك وغير الله أوردت الممالك<sup>(٢)</sup>  
وأنت العالمين إذا غزوتنا فوحدهك من هلاك قد نجوتنا<sup>(٣)</sup>  
وهذا البحث في القفر احذرنا عليك بعالم فيك ادخلته  
ضعيف ؟ خذ من الذات قوا تريد الله ؟ قربها ، لذا  
بغزو الذات إن يوما ظفرتا لك الآفاق في ملك وجدنا  
لك الدنيا ، ليسعد يوم نصرك سماء قد شقت فته بقدرك  
جمعات البدر يسجد في هوان عليه رميت أوهاق الدخان<sup>(٤)</sup>  
بهذا الدير حرا قد أقمنا وأصناما كما تهوى نحتنا<sup>(٥)</sup>  
من الدنيا بملك كل حذفور مقام الصوت والألوان والنور<sup>(٦)</sup>  
وتقصه وأنت تزيد فيه تغديره على ما تشتهيته<sup>(٧)</sup>

(١) الأوهاق : جمع وهق وهو جبل ذو انشودة يطرح في عنق الحيوان أو الإنسان ليؤخذ به . ويصمى : يقتل

(٢) غير الله : ترجمة ما سوا في الفارسية أى ما سوى الله . وفي هذا إشارة إلى طلب الوحدة والانسراف عن التعدد إلى الواحد

(٣) يريد بالعالمين عالم الطبيعة وعالم الذات

(٤) الأوهاق : تقدم شرحها

(٥) الدير القديم : من أسماء الدنيا في الشعر الفارسي

(٦) الحذفور : الجانب . وجمعه حذفير . يقال ذكره بحذفيره أى بجميع جوانبه وتفصيله .

(٧) يريد العالم

بقطعك عنه قلبك كل قطع وإبطال الطلسم لسحر تسع<sup>(١)</sup>  
إذا ما شئت غوصا في ضميره فتمحك فعلن على شعيره  
وهذا الملك ، والملك العظيم  
وتأمله هو الدين القويم<sup>(٢)</sup>

---

(١) الطاسم : كتابة للسحرة. والنس . هي السماوات التسع .

(٢) في رأى إقبال أن الملك ينبغي أن يقوم على أساس من الدين أى الدين  
الحنيف .

## السؤال الثاني

وعلم كان ساحل أى بحر ؟  
بعيد القاع يخرج أى در

### الجواب

حياة : يالها بحرا يمور . وساحله الفطانة والشعور (١)  
عميق موجه أبدا يميد وفي الشيطان أطواد وييد (٢)  
عباب فيه قد عدم القرارا فلا تسأل ، على شط أغار (٣)  
روى الصحراء منقطعا عن اليم أفاد العين معنى الكيف والحكم (٤)  
وما تلقاه جاء إلى حضوره ينير بفضل فيض من شعوره (٥)  
بخلوته انتشى كره الرفيقا بقلب الكائنات بدا شروقا (٦)  
ويظهر أولا للمستير برآة ليؤخذ كالاسير

(١) الفطانة الإدراك والفهم .

(٢) يميد : يضطرب . الشيطان : جمع شاطيء . الأطواد : جمع طود وهو الجبل . والييد جمع ييداء وهي الصحراء .

(٣) العباب : الموج .

(٤) اليم : البحر

(٥) الحضور في الاصطلاح : حضور القلب بدلالة اليقين حتى يصبح الحكم الغيبي كالحكم العيني

(٦) انتشى : سكر . والمراد أنه طاب نفسا بعزلته



وقربه من الدنيا - الشعور فأدرك سرها وهو الخير  
بدا بالعقل مرفوع النقاب ولكن قد تعرض بالخطاب

وفي دنياه ليس له مقام

من الدنيا له هذا المقام<sup>(١)</sup>

تري الدنيا ولكن ليس فيك بما تحويه فلتدع الشكوكا  
من الأوهام دنيا اللون طاقه نقيدها ، لها منا انطلاقه<sup>(٢)</sup>

طريق القلب سرى إليها ويشئ كل مخلوق عليها  
إذا أغمضت عنها العين هانت وإلا البحر والأطواد كانت<sup>(٣)</sup>

برؤيتنا لدنيا - أنا النماء بنا لغصونها هذا العالم

ومنظور وناظر غور سر تضرع قلب ذرات لأمر

أنا المشهود يا من أنت تشهد لتجماي ، فبالنظرات اوجد<sup>(٤)</sup>

وذاات الشيء تكمل بالوجود وبالتمكن من هذا الشهود

فليس زوالها بالبعد عنا ونور شعورنا فقدته منسأ

---

(١) المقام بضم الميم الإقامة . وبفتحها الرياضة الروحية عند الصوفية التي

توجه سلوكهم ، وهي من الأمور المكتسبة الاجتهادية وتخضع للإرادة .

وقالوا إن المقام هو القيام أو موضع قيام العبد في طريق الحق . ومن

مقامات الصوفية التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا .

(٢) طاقة الزهر ما يجمع منه في حزمة . يقول إن العالم الخارجى خليط من ألوان

وأشكال وروائح . ونحن نقيدها هذا العالم ونخضعه لنظام معين .

(٣) الأطواد : تقدم شرحها .

(٤) الإشارة هنا إلى الخلاف بين الواقعية والمثالية .

تجلىنا به الدنيا تكون بنا نور تجلى أو رنين<sup>(١)</sup>  
ومنها العون في اللاواء جرب بأحوال لها نظرا فأدب<sup>(٢)</sup>  
وأيقن أن آساد الفلاة  
أزادت عون نمل للنجاة<sup>(٣)</sup>

تعينك ، أنت تلك الذات فاعرف كجبريل الأمين إذن فرفرف  
وعالم كثرة بالعقل شاهد لتدرك مظهره يديه واحد<sup>(٤)</sup>

---

(١) إقبال لا ينكر الوجود بل ما يبدو من مظاهر الموجودات ، وهو يؤكد  
أثر العقل على ما يقع تحت الحس . ويشير إلى أن العالم يحمل طابع الإنسان عليه  
(٢) اللاواء : الشدة .

(٣) هذا مذكر بقوله تعالى في سورة النمل ( وحشر سليمان جنوده من الجن  
والإنس والطير فهم يوزعون . حتى إذا أتوا على وادى النمل قالت نملة يا أيها  
النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون ،  
فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك على وعلى والدي  
وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين ) فلما رأت  
النملة جنود سليمان فرت منهم فتبعها غيرها وصاحت بخبرة منهم . وهذا  
منها شبيه بمخاطبة العقلاء ومناصحتهم وكأنها بذلك أنجحت النمل كما أنجحت  
جنود سليمان من ظلم كادوا يرتكبونه وهم لا يشعرون وهو سحق تلك  
النمل فمجب سليمان لها على ضعفها كيف كانت سببا في نجاة جنوده من ظلمهم  
النمل من هلاكها ، آساد الفلاة : أسود الصحراء . وهم هنا جنود سليمان

(٤) إن النظر في هذا الكون بكل ما وسع أول دليل على قدرة الواحد تبارك  
وتعالى .

ومن ريح القميص فنل نصيبا      تنسم من ضفاف النيل طيبا (١)  
وذاتك نيترين بها تصيد      ومن تديرها لها القيود (٢)  
وتلك الذات في دنياك أضرم  
بغزوك ما ترى أو غاب حطم (٣)

\*\*\*

---

(١) قال تعالى في سورة يوسف ( اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت  
بصيرا وأتوني بأهلكم أجمعين ) وقد أرسل قميص يوسف من مصر إلى  
أرض كنعان . ووجد فيه يعقوب رائحة يوسف فارتد إليه بهره .

الريح : الرائحة . نفس : شم .

(٢) المراد بالنيترين الشمس والقمر .

(٣) في الأصل المسكان والا مكان أى هذا العالم والعالم الآخر . يرى إقبال أننا  
لا نتجاوز عالمنا بالعقل ولسكتنا نبلغ العالم الثاني بالروح الملهمة . وتسمى  
هذه القوة الروحية سلطانا .



## السؤال الثالث

يقال للممكن صلة بواجب  
وما بعد وقرب يا مخاطب ؟ (١)

\* \* \*

## الجواب

وهذا العالم الفانى جدد وعقل كيفه والكم قيد  
لإقليدس وطوسي أراه وعقل قاس أرضا قد كفاه (٢)  
وليس حقيقة في الزمان ولا أرض ولا حق المكان  
أقم هدفا لترشق بالسهم وما المعراج فافهم من كلامي (٣)  
أتحوى مطلقا دنيا الجزاء وليس سوى ضياء للسماء (٤)  
وما الحقيقة زمن وحيد فكيف تريد دنيا لاتحد  
لها حد ولكن ليس يظهر ولا يخفى بها ما كان أكثر (٥)

(١) في الأصل القرب والبعد والكثير والقليل

(٢) هو إقليدس الذي علم الهندسة في الاسكندرية على عهد بطليموس ووضع  
مبادئ علم الهندسة السطحية ، والطوسي هو نصير الدين الطوسي فلكي رياضي  
كان معقود الصلة ببلاطهولاكو . وقد شرح كتاب الأصول لإقليدس .

(٣) رشقه بالسهم : رماه به .

(٤) في الأصل دير المكافأة . والدير في الشعر الفارسي يطلق على الدنيا . يشير  
إلى قوله تعالى في سورة النور ( الله نور السماوات والأرض ) وعند إقبال  
أن النور أقرب شيء إلى المطلق .

(٥) في الأصل أن حدها في داخلها لا في خارجها وليس في داخلها منخفض  
ولا مرتفع ولا قليل ولا كثير .

وليس باطن أى ارتفاع ويقبل ظاهر كل اتساع<sup>(١)</sup>  
إلى أبد لعقل ما السيل ؟ فواحدة كثير ، والقليل  
وأعرج كان ، بغيته السكون على القشر الباب له يكون<sup>(٢)</sup>  
ومزقنا الحقيقة فى يدنا مظاهر للفوارق مارأينا  
وفى غير المكان رأى مكانا وكالزئار يتخذ الزمانا<sup>(٣)</sup>  
زمان مابدا لى فى الضمير خلقت الوقت يضى بالشهور<sup>(٤)</sup>  
يمر العام ، ما ساوى الشعير بأية ( كم لبثتم ) كن بصيرا

---

( ١ ) يذهب إقبال إلى أن الزمان والمكان بما يقيس به العقل عالم الطبيعة إلا أن العقل يعجز عن إدراك المطلق ، لأنه يربط الواحد بغيره والقليل بالكثير .

( ٢ ) كان هنا تامة .

( ٣ ) راجع ماقلناه فى المكان واللامكان فى ص ٢٨ من كتاب هدية الحجاز .  
والزئار : ما يشد به النصارى وسطهم .

( ٤ ) الحقيقة فى نظر إقبال لا تقبل التجزئة وهى فى تغير ، وليس فى الإمكان قياس الزمان بالأعداد .

( ٥ ) حبة الشعير مضرب المثل فى حقارتها فى الفارسية أما آية ( كم لبثتم )  
فمن قوله تعالى فى سورة الكهف ( وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل  
منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم )  
ولقد لبثوا فى الكهف طويلا طويلا . وإقبال بذلك يقدم الحجة على عجز  
الحساب عن قياس الزمن .

لذاتك عد ، تخلص من هدير

وتفسك ألق في قاع الضمير (١)

وفصل الجسم عن روح كلام فتفرقة وتمييز حرام

وتخفي الروح سر الكائنات وهذا الجسم حال للحياة

لها الجناء من صور عروس هي المعنى ، ففي حل تيمس (٢)

تسرت الحقيقة بالنقاب

ويسمدها الظهور بلا حجاب

وبين الروح والجسد الفراق بغرب ، أين في الحكم الوفاق (٣)

رجال الدين سبحتهم تدور بأمر الحكم ليس لهم شعور

ففي التمدويه منقطع الشبيه هو الجسد الذي لا روح فيه (٤)

وقلبك.. ثم عقلك فاصحين إلى الأتراك فارحل ، وانظرون

---

( ١ ) الهدير : صوت الرعد والبحر .

( ٢ ) تيمس : تبخر .

( ٣ ) يقون إن أهل الغرب يفصلون بين الروح والجسد ، وبالتالي فصلوا بين الدين والدولة ، وعكف رجال دينهم على العبادة دون أن يلتفتوا إلى شأن من شتو الحكم في دولتهم .

( ٤ ) يريد نظام الحكم الذي يفصل عن تعاليم الدين .. والتمدويه : الخداع بالظاهر .



بتقليد لهم ذاتا أضاعوا  
بدين ربط حكم لم يراعوا

وكم جزء لواحد قد رأينا بأعداد لنحصيه أننا  
نرى دنياك ما يبدو كترب أراها برهة من صنع ربي (١)  
وصورة ميت رسم الحكيم بلا عيسى ولا ضرب الحكيم (٢)  
وما من حكمة قلبي رأها بشوق حكمة أخرى ابتغاها  
أرى الدنيا بثورتها تميمد خفوق هز باطنها شديد (٣)  
دع الأعداد واطرحها ، اتهمل وبعض الوقت في ذات تأمل  
فمن كل جرىء كان أكثر جنون قولة الطوسي وآخر (٤)  
أرسطو مرة إياه فأعرف ويسكون لحنه يوما لعموف (٥)  
لهذين المقام فغادرته تضيع بمنزل ، لذار منه  
بمقلك وهو يدرك كل كم وباطن معدن أو قاع يم (٦)

---

( ١ ) يريد ليقول إن العالم كتلة من المواد ، ولكنها أحداث متلاحقة .  
وسلوك منظم ، والطبيعة للذات الإلهية ، كالطبع للذات الإنسانية ، وهي  
في تصوير القرآن عادة إلهية كما يقول إقبال .

( ٢ ) هو عيسى عليه السلام الذي أحيا الموتى ، والحكيم موسى عليه السلام  
الذي ضرب البحر بعصاه .

( ٣ ) تميمد : تضطرب .

( ٤ ) في الأصل نصير الدين الطوسي ، وفخر الدين الرازي من أهل القرن  
السادس الهجري .

( ٥ ) أرسطو صاحب المنطق يمثل الاستنتاج ، وفرانسيس بيكون الفيلسوف  
الإنجليزي يمثل الاستدلال بالتجربة .

( ٦ ) المعدن : المنجم . واليم : البحر .

على دنياك سيطر ثم هيمن وفي أفلاكها الاجرام مكن<sup>(١)</sup>  
ولكن حكمة أخرى تعلم وذاتك نوح عن يوم لقسم<sup>(٢)</sup>

ودع دنيا الدياجي والنهار

يمينا فاطلين بلا يسار<sup>(٣)</sup>

---

( ١ ) هيمن على الشيء : راقبه وحفظه .

( ٢ ) في الاصل : عن خداع الليل والنهار .

( ٣ ) الدياجي : الظلمات ، والمراد بها هنا الليل .

## السؤال الرابع

أهذا محدث هجر القديما  
فكانا الكون والبارى العظيما  
أمعروف وعارفه ، إلهى  
لم الأشواق أرمضت للظليما<sup>(١)</sup>

## الجواب

حياة الذات إيجاد لغير وللمعروف بعدة كل خير<sup>(٢)</sup>  
قديما أو مغايره حسينا طلسم كان حسابان ، نجينا<sup>(٣)</sup>  
ذكرنا الامس والقد فى دوام  
(فكان) و (سوف) أس للكلام<sup>(٤)</sup>

---

(١) يقول إن المحدث انفصل عن القديم ، فأصبح الأول العالم ، أما الثانى  
فالله تبارك وتعالى .

وإذا ما كان المعروف والعارف هما ذات الله ، فما الحنين الذى أضنى  
الإنسان . والظلم : التراب . والمراد به الإنسان .

(٢) يقول إن الفراق بين العارف والمعروف خير عظيم .

(٣) مغاير القديم هو المحدث . وحسبه حسابانا : عده وأحصاه . وكان هنا تامة .

(٤) فى تفيد معنى المصاحبه . والاس : الأساس .



وفطرتنا . انقطاع عنه . كانا سبيلا قد ضللتنا في سرانا (١)  
وليس لنا بفرقة عيار وواصلنا ، قدام له القرار (٢)  
بناروبه ! عجيب ، أى حال ففرقتنا فراق في وصال (٣)  
فراق يمنح النظر التراب . وقشا مابه بلغ السحابا (٤)  
وهذا العشق يزكو بالفراق مع العشاق كان على وفاق (٥)  
تباريح الفراق لنا الحياة تمزجنا ، فيبقينا للمات (٦)  
من المولى ؟ ومن إياه يعبد هما سر يؤيد أن سنخلد (٧)  
يدوم له التجلى نور ذات وبين الجمع معنى للحياة (٨)

---

( ١ ) البسرى ، السير ليلا .

( ٢ ) العيار : ما يكون فى الدراهم والدنانير من الذهب والفضة يكسبها قيمتها .  
والمراد به هنا القيمة . واصله : ضد قاطعه وهاجره .

( ٣ ) فى الاصل : ليس بدوتنا ولسنا بدونه .

( ٤ ) المراد بالتراب هنا الإنسان . وفى الاصل يجعل القش جبلا . وفى الفارسية  
كاه . معنى القش وكوه بمعنى جبل .

( ٥ ) زكا : نفا . واصلح : وفى الاصل أن الفراق حامل المرأة للعشق . وحامل  
المرأة يعين على التزين وإصلاح المظهر .

( ٦ ) تباريح الشوق : شدته وآلامه .

( ٧ ) فى الاصل ما أنا وما هو . وإقبال بذلك ينكر مبدأ فناء النفس الإنسانية فى  
الذات الإلهية لأنه يتحدث عن الفراق والتلاقى ، ويرى الخير كل الخير  
فى اجتماع المحب بالمحبيب .

( ٨ ) الجمع : الجماعة من الناس .

وتلك حبة في الجمع تبصر بغير الجمع ذا ماليس تبصر  
تجليات عقلنا تأمل تجلئ الله لا الدنيا تأمل (١)  
فلا الأبواب أمسكنا علينا ونحن به بمفردنا اختلينا (٢)  
ويجمل نفسه عنا غريبا يداعبنا كعزفه طروباً (٣)  
وننت مثل صورته الحجارة ونسجد ، مارأته العين ، تاره  
متكنا ستر فطرتنا غلينا جمال حبيبتنا ما قد رأينا (٤)  
وهذا الترب ماج به الخيال فباطنه أضاء ولا يزال (٥)  
ولكن من فراق وهو بشكو بفضل فراقه تلاقاه يزكو (٦)  
به كانت له هندی البصيره فهذا ليله أضحى الظهيره

---

( ١ ) الحفل : مكان اجتماع المجتمعين .

( ٢ ) أمسك عليه الباب : أوصده . وفي الأصل أن هذا المحفل يخلو من باب  
وجدار وقصر .

( ٣ ) في الأصل أنه يجمل نفسه غريباً عنا تارة ، ويعزف علينا كآلة الطرب  
تارة أخرى .

( ٤ ) متك الستر : مرقه أو جذبه من موضعه .

( ٥ ) الترب : التراب . والمراد به الإنسان الذي خلق من تراب .

( ٦ ) يزكو ، ينمو ويصلح .

وأنفذ حونه جزع الصبور ومن حزن تبدل بالسرور<sup>(١)</sup>

وأصبح دمه درا ثميناً ثمار الحزن أودت الفصونا<sup>(٢)</sup>

وذاذك إن تعانقها طويلاً

تجد في الخلد من موت بديلاً

مقامات لها بالحب عقد ومامن منتهى يحدوه وخذ<sup>(٣)</sup>

تسير له الأمور بلا ختام به الفجر الضحك بلا ظلام

يغابر عقابنا وعر الطريق ودنيا كان في وهج الشروق<sup>(٤)</sup>

بآلاف العوالم قد مررنا على بعض التوقف هل قدرنا ؟

خلودا في حياتك يامسافر وفي موت ، إلى الداني فبادر<sup>(٥)</sup>

---

( ١ ) أنفذ : أفنى . والجوع عدم احتمال الصبر . يقول إنه حزن حزننا لا يطيقه حتى الصبور .

( ٢ ) أوده : ثناء وعطفه . يقول إن للحزن ثماراً طيبة أثقلت الغصون . وهو مأخوذ من نخلة المأتم في الفارسية بمعنى النعش .

( ٣ ) في الأصل أنه ربطها في عقدة فهو مقيد ، كما أنه يعضى لا يقف عند نهاية فهو مطلق . يحدو : يسوق والوخد : سرعة السير .

( ٤ ) الوهج : اتقاد الشمس وحرها . وفي الأصل أنه عالم في نور برهة .

( ٥ ) المسافر في اصطلاح الصوفية : هو من سار قلبه متوجهاً إلى الحق .

الداني : القريب . بادر : سارع . أى سارع إلى أول واقرب طريق إليك واسلكه .



وليس البحر يفرقنا انتهاء تعلق فيه ، ما هذا فناء (١)

وجود الذات في ذات محال

لتصبح نفسها ، هذا كمال ١٣١

- 
- (١) لا يريد إقبال للنفس الإنسانية فناء في الذات الإلهية كفناء القطرة في البحر على أن ذلك قصارى ما يعتمد الصوفي . ويقول إن الإنسان إذا تعلق بالذات الإلهية فليس هذا فناء فيها .
- (٢) يعني أن كمال الذات الإنسانية في قدرتها على ضغط كيانها حتى إذا اتصلت بالذات السكينة .

## السؤال الخامس

أجبنى من أنا؟ وضح ( أنا ) لى  
وما فى الذات من ( شد الرحال ) (١) .

### الجواب

بذات عـوذة للكائنات وأول نورها أصل الحياة (٣)  
وتصحو من رؤاها فى كراها بكثرة بعد واحدتها تراها (٣)  
ومضى فى اتساع ، ماربونا ولولا ذاك منها ما زكونا (٤)  
يضم صميمها فى العمق بحرا وقلب القطر موج ما استقرا  
تخالف من بشيمته تصبر وفى ملا لنا تبدو بمظهر (٥)

( ١ ) الرحال : جمع رحل وهو ما يشد على ظهر البعير لركوبه . وشد الرحال  
كناية عن السفر وفى الأصل ( أى معنى فى قولنا سافر فى الذات ) .

( ٢ ) العوذة : ما يعلق على الإنسان لحفظه من الشر والحسد .

( ٣ ) الرؤى : جمع رؤيا وهى الحلم . والسكرى : النوم . الكثير : الكثرة .  
وعند إقبال أن الحياة فى قعد الاناسى على اختلافهم والوحدانية لله .

( ٤ ) ربا : زاد وتما ، وما فى الشطر الاول شرطية زمانية ، أى تتسع مدة  
نمونا . وزكا : كربا .

( ٥ ) الشيمة : الفطرة . أى تخالف من يصبر بطبعه ، فهم لانيستطيع صبرا .  
الملا : الجماعة .

كنار ، والذوات لها شرار نجسوم ، سائر وله القرار (١)  
وراء حدودها والغير تشهد . وفي الجمع الكبير كمن توحيد (٢)  
تأمل في انطواء كيف تبدو تراب ديس ، منه كيف تنمو  
ثور وراء ستر للاخفاء وتبحث في دوام عن رواء  
بنار في الصميم ثوت وقامت تحارب نفسها ، والحرب دامت  
فمن هذا لعالمنا النظام وكالمراة قد أضحت الرغام (٣)  
ذوات أطاعتها من شعاع جواهر أخرجت كانت بقاع  
تراب الجسم للذات الحجاب ويبدو الشمس أطاعتها السحاب  
وتلك الذات تشرق من صدور بحورها التراب لنا كنور  
ومعنى اللانا كم قلت بيتن ( بذانك فلتسافر ) فلتعين  
على صلة بأرواح جسوم فسافر كي تحقق مائروم (٤)  
بذلك مولد من غير أم ومن سطح كإسك بنجم  
على خلد حصولك بالتياع كأنك قد رأيت بلا شعاع  
وعن أمل وعن وجل تناء كشق أنت محدثه بقاء (٥)

( ١ ) يشبهها كذلك بالنجوم الثوابت والسيارة .

( ٢ ) توحيد : انفرد واعتزل .

( ٣ ) الرغام : التراب .

( ٤ ) الجسوم : جمع جسم . تروم : تريد .

( ٥ ) الثنائى : البعد . الوجل : الخوف .

طلسم البر والدأماء فاصدع وبدر التم فلتصدع بإصبع<sup>(١)</sup>  
بأوبة من بطوف بلامكان له الدنيا لتحمل في الجنان<sup>(٢)</sup>  
لهذا السر تفسير محال وتنفع فيه عين لا مقال<sup>(٣)</sup>  
فما قولي (أنا) وهى الضياء وفى (إنا عرضنا) ما نشاء<sup>(٤)</sup>  
ويرجف من سناها الأزهران زمان تحتضنه والمكان<sup>(٥)</sup>  
مقر ضمها كان القلوبا لهذا الترب أصبحت النصيبا<sup>(٦)</sup>  
عن الغير افتراق ، وارتباط بنفس ضيعة ، وبه اختلاط<sup>(٧)</sup>  
خيال فى التراب له الكيان ا يحويه الزمان أم المكان ؟<sup>(٨)</sup>

---

( ١ ) الدأماء : البحر .

( ٢ ) الأوبة : العودة . الجنان : القلب .

( ٣ ) المقال : القول . أى أن الرؤية بالعين تنفع فى معرفة السر لا الكلام .

( ٤ ) قال تعالى فى سورة الاحزاب ( إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ) والأمانة الطاعة وقد عظم شأنها . وحملها الإنسان على ضعفه ولم يف ولم يراع حقها فكان ظلوما . وبكنه عاقبتها جهولا . وقيل إن هذه الطاعة تتم باختيار الإنسان وإرادته .

( ٥ ) الأزهران : الشمس والقمر ، السنا : النور والسناء الرفع . وفى الأصل أن الفلك يرتعد من سناها أو سنائها .

( ٦ ) الترب : التراب . وإقبال يسمى الإنسان على الدوام حفنة التراب .

( ٧ ) الضيعة : الضياع ، وبه : أى بالغير .

( ٨ ) الخيال فى الفارسية بمعنى النية .



سجين ، في قيود ، كيف أفلت ا فما الرامى وأوهاق تدلت ؟ (١)  
بصدرك مثل مصباح منير لك المرأة ، فيها أى نور

عليها أنت قد كنت الامينا  
بإدراكك لذاتك كن قمينا (٢)

---

(١) الأوهاق : الحبال التى يصاد بها .

(٢) القمين : الجدير .

## السؤال السادس

---

أهذا الجزء عن كل يزيد ١

وكيف البحث عنه لمن يريد ؟

## الجواب

---

وما للذات مقياس لدينا وأعظم ما يلوح لناظرينا ١١  
من الافلاك تهبط ثم تعلو يبحر الكون تسقط ثم تسمو ١٢  
فن بالنفس يملكه الشعور سواها ، أو بلا ريش يطير  
حوتها ظلمة والصدر نور ثنأت الجنة ، في الحوض حور ١٣  
لها حكم بها الالاب تسحر ومن قاع الحياة أنت بجوهر  
خلودا في الصميم العيش كانا واسكن للعيون بدا زمانا  
مقام الكون منها قد تقدر وتحفظه بما للعين يظهر  
أنسأل عن طبيعتها وتسال وعنها ما يقدر ليس يفصل

---

( ١ ) الناظران : العيان . بقول إن الذات أعظم ما نرى ، وإن كانت الرؤية ليست بالبصر .

( ٢ ) تسمو : تعلو .

( ٣ ) ثنأت الجنة : بعدت .

وماذا عن طبيعتها لقائل لجبر ظاهر والضد مائل (١)  
فما قولى ؟ وفى قول النبى بهذا الإيمان فى قول جلى (٢)  
وما لخلق عندك غير جبر ومن بعد ومن قرب بأسر  
وتلك الروح من نفس الإله بخلوتها تلوح بلا اشتباه (٣)  
وهذا الجبر وهم أو ظنون بغير إرادة روح تكون ؟ (٤)

تصول بعالم للكيف والكم  
وعن جبر إلى المختار تقدم (٥)

وذاك الجبر منه إن أفاقت لها الدنيا كذلك النوق ساقط (٦)  
برغبتها خفوق النجم واجب برحمتها تلالات الكواكب (٧)  
تميط الستر عما أضمرته وجوهرها بعينها رآته (٨)

- 
- ( ١ ) المراد بالضد هو الاختيار . مائل : قائم وفى الأصل أن الاختيار داخلها  
( ٢ ) قيل إن جبريل مضى إلى النبى عليه الصلاة والسلام فى هيئة رجل وسأله  
عن الإيمان فقال له هو أن تؤمن بالله وملائكته ورسله وبالقدر خيره وشره .  
( ٣ ) أى أن الروح فى خلوتها مع الله تبدو فى كل مظاهرها بجلاء .  
( ٤ ) كان هنا تامة .  
( ٥ ) صال : غلب وقهر ، فى الأصل أنها تغير على عالم الكيف والكم .  
وتضى من الجبر إلى الاختيار .  
( ٦ ) فى الأصل أنها إذا نفضت عنها غبار الجبر ساقط . عالمها كما تسوق  
الناقة . والنوق جمع ناقة .  
( ٧ ) خفوق النجم اضطرابه . وفى الأصل أن السماء تدور بإذنها .  
( ٨ ) تميط . تزيح وترفع .

وأهل النور قد وقفوا طويلاً أرادوا أن يروا وجهها جميلاً<sup>(١)</sup>

ومن كرم لها نحر الملائك

وكان عيارها تراباً كذلك<sup>(٢)</sup>

تقول وهل إليها من سبيل إذن أورد مقاماً للعويل

لك الأيام فاجعلها خلوداً ونح في الفجر ، عقلك لن يفيدا

لهذا العقل من حس صدور ومن عشق نجيب الفجر نور

لعقل جزؤه ، للنوح كل ونوح دام ، ما إن دام عقل

وذاك العقل ماوسع الخلودا من الانفاس ما يحصى عديداً<sup>(٣)</sup>

بخلق الليل يشغل والنهار ومن نار له بعض الشرار<sup>(٤)</sup>

قصارانا نواح العشق كانا

وتحوى برهة منه زمانا

وذات إن بدا المعروف عنها لحلت عقدة في العمق منها<sup>(٥)</sup>

لعينك مثلها هذا الضياء ؟ وتحسب أن سيدركها الفناء

فكيف تخاف من ريب الفناء إذا نضجت ، فعنها الموت نائي

وموتا غير هذا خاف قلبي وروحي بل وماء لي وتربي

---

( ١ ) أطلقنا أهل النور على النورانية وهم طائفة من الملائكة .

( ٢ ) الكرم : شجر العنب . والملائك : الملائكة : والعيار ما يضاف إلى

الدنانير والدرهم من ذهب وفضة . والمراد قيمتها . والتراب : التراب .

فهي تستمد قيمتها من ترابها .

( ٣ ) في الأصل أن أنفاسنا تحصى الساعات كعقرب الساعة . والعديد : العدد

( ٤ ) يقول إنه لا يأخذ الشعلة بل شرارها .

( ٥ ) المراد بالمعروف عنها العظيم من قدرتها .



سكون الخفق فى شوق أليم وإبعاد الشرار عن المشيم (١)  
وأنفسنا بأيدينا نكفن وموت جاءنا نلقى بأعين  
فؤادك كامن لك فى الكمين تذكر ، وأخش عادية المنون (٢)

بجسمك كان حفر للحفير

ومنكر فيه جاوره نكير (٣)

---

( ١ ) يقول إن الموت الحق الذى يرهبه هو عدم العشق ، والمشيم : ما يبس  
وتكسر من النبات .

( ٢ ) المنون : الموت .

( ٣ ) منكر ونكير : اسم ملكين فى القبر والحفير : القبر .

## السؤال السابع

ومن عبر السبيل ومن مسافر  
ووصف كمال من في ذكر ذاكر؟

\* \* \*

## الجواب

أطل نظرا على قلب تردد بصدرك منزل ، إياه فاشهد<sup>(١)</sup>  
وفي حضر بذلك تلك سفره ومن ذات إلى ذات ، بخطره<sup>(٢)</sup>  
فأين مقررنا ياليت شعري وما الحنا لشمس أو لبدر  
ومالك غاية ، لا تبغ غاية فروحك تنتهي عند النهاية  
بنا نضجا ظننت وما نضجنا نقصنا في المنازل أو كلنا  
وفي عدم الوصول لنا الحياة بسفرتنا تحشتانا الممات<sup>(٣)</sup>

(١) المنزل : مكان النزول ومرحلة من المراحل التي ينتهي إليها سالك طريق  
التصوف

(٢) الحضر : ضد السفر . الخطرة ، ما يلوح في الفكر . ومن معاك السفر :  
السير الى الله من منازل النفس حتى يصل العبد إلى مقام القلب

(٣) السفرة : المرة من السفر . والباء هنا للسبية . تحشاء : استثناء . يقول في  
الأصل إن هذا السفر لنا حياة خالدة

تجولنا برحب الأفق كانا      وطئنا ذا المكان وذا الزمانا<sup>(١)</sup>  
 لغينا ، حول أنفسنا ندور      بقاع الكون موجتنا تثور<sup>(٢)</sup>  
 ودوما كن لذاتك في السكين      ومن شك فسر إلى اليقين  
 وما لأجيج عشق من فناء      ونظرة ذى اليقين بلا انتهاء<sup>(٣)</sup>  
 كالأظفيرة كانت بذات      وذلك بالخروج عن الجهات<sup>(٤)</sup>  
 بذات الحق تخلو آنذاكا      ترى مولاك والمولى يراكا<sup>(٥)</sup>  
 بنور فائز من ( لن تراك )      وإن أغمضت عينك أنت فاني<sup>(٦)</sup>

(١) الرحب : السعة . والمراد بالمكان والزمان هذا العالم بأسره . وفي الأصل  
 مجالنا من السمكة إلى القمر . ومما في الفارسية ماهى وماء . كما قال إن  
 الزمان والمكان تراب طريقنا .

(٢) لغينا : تعبنا .

(٣) أجيج النار . شدة اشتعالها .

(٤) المراد بالجهات : العالم أجمع .

(٥) عند إقبال أن هذا ما تبلغه الذات في أوج كمالها حتى في اتصالها المباشر  
 بالذات المحيطة بالكل . جاء في سورة النجم عما شاهدته صلى الله عليه وسلم  
 ليلة المعراج ( مازاغ البصر وما طغى ) أى أن بصره أثبتته ما رأى إثباتا  
 صحيحا مستيقنا فما عدا عن رؤية العجائب التي امر برؤيتها .

ومن المفسرين من قال باستحالة تلك الرؤية كما أن منهم من أجازها لأن  
 موسى طلبها .

(٦) قال تعالى في سورة الاعراف ( وما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب  
 ارني أنظرك إليك قال لن تراك وانظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف  
 تراك فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ) .

بذاتك كن قويا في حضوره حذار من الضياع ببحر نوره<sup>(١)</sup>  
وعما ماج فيك لتعط ذره بجانب شمسنا لتسير مره  
تحرق حيث يبدو في جلاء وأظهر منك ذاتك في ضياء<sup>(٢)</sup>  
برؤيته ، لعالمنا إمام

له لا لورى كان التهام<sup>(٣)</sup>

ولما اطلبين إذا افتقدته بفضل ثيابه خذ إن وجدته<sup>(٤)</sup>  
ولا تمدد إلى الملا يميننا ولا تغصص عن الشخص العيوننا<sup>(٥)</sup>  
لأمر الدين والدنيا إمام هو الرائي ، وقد عمى الانام<sup>(٦)</sup>  
كمثل الشمس تشرق في الصباح لديه شمس أفكار صحاح  
وغربي له حكما أقاما عن الشيطان قد خلع الزماما  
بغير العزف ليس له غناء حرته بما يطير به السماء<sup>(٧)</sup>

(١) هذا صريح في دلالة على أن إقبالا لا يأخذ بمذهب الفناء في الذات الإلهية .

(٢) يقول أن ذاتك عيانا وذاته في الخفاء .

(٣) الورى : الناس . والمراد هنا بالتمام : السكال .

(٤) أخذ بفضل ثيابه : تمسك بما يمكن التمسك به منها .

(٥) الملا : هو الشيخ الذى لا يفقه الدين على ما ينبغي . الشخص : الحديدة التى تؤخذ بها السمكة . يقول إن مثل هذا الشيخ يخدعك كما تخدع السمكة بالشخص لتصاد

(٦) الانام : الناس .

(٧) يقول لا غناء ولا صدى عند الغرب إلا بالمعازف ، ولا يطير في السماء إلا بطائرة صنعها . وهذا من الدليل على إغراقه في المادية



ومن بستانه الصحراء أجل مدينته فدع ، فالقفر أفضل  
من السراق شرذمة تغير وراء الخبز طال بها المسير<sup>(١)</sup>  
صحا جسم وللروح السبات مع الدين الفنون محقرات<sup>(٢)</sup>  
لدى الكفار زاد الكفر عقل وللإنسان عند الغرب قتيل  
وهذا راصد ولذا الكمين إلهي إكن لهم نعم المعين إ  
إذا ما شئت بلغهم كلامي نظام الحكم كالسيف الحسام<sup>(٣)</sup>  
على هذا الحسام الروح تجري يصول على الرقاب وليس يدري<sup>(٤)</sup>  
ليدخل ذلك الضممام غمده  
وإلا أهلك الإنسان بعده<sup>(٥)</sup>

- 
- (١) السراق : جمع سارق . والشرذمة : الجماعة من الناس .  
(٢) السبات : النوم . في الأصل الدين والفن والعلم . وأطلقنا الفنون على العلوم والفن .  
(٣) السيف الحسام : القاطع . يقول إن هذا نظام الحكم في بلاد الغرب .  
(٤) يصول : يشب . وفي الأصل أن هذا السيف لا يميز في الضرب بين مسام وكافر .  
(٥) الضممام : السيف . يريد له أن يستقر في غمده لأنه تقتل نفسه يقتله الناس .

## السؤال الثامن

أعترف ما تضمنته ( أنا الحق )  
أَسْبِبه هراء حين ينطق (١)

## الجواب

اعاود عنه قولاً لي بطول وعند القوم مر ما أقول (٢)  
بحقيقته مجوسى أشاعاً (جباة بالآنا خدعت خداعاً)  
سبات الرب فيه الحلم كنا وهذا الحلم منه قد خلقنا (٣)

(١) أنا الحق قول منسوب إلى الخلاج ذلك الصوفى الذى كان يتجول فى الأسواق وقد غلب عليه الوجد والطرب ، وحرص على الدعوة إلى آرائه وتعاليمه التى خرجت على مألوف القوم فى زمانه فبلغت من أهل الدين مبلغاً شديداً ، واتهموه بالحلول والكفر وافتوا بقتله فصلب فى بغداد سنة ٣٠٩ هجرية . وإقبال يرى فى الخلاج رأياً آخر يناقض رأى قومه ويعانده . ولذلك انبرى للدفاع عنه فى عديد من تأليفه .

(٢) عاود النهى : عاد إليه . والمراد بالقوم هنا أهل إيران والهند .

(٣) السبات : النوم . يقول إن هذا الكون وما فيه حلم رآه الله فى سباته . وهو ينسب هذا إلى المجوسى . لأن الله جل جلاله لا تأخذه سنة ولا نوم .

ولولا لما وجد المكان بما يحوى ولا وجد الزمان  
هو العقل المميز بل هو القلب هو التفكير والتصديق والريب (١)  
وفى الأحلام تفرق ناظريك وأقوالا وأعم - إلا لديك (٢)  
وباستيقاظه يفنى الجميع

فمن شوقا يشترى أو يبيع (٣)

لدينا العلم نور بالقياس وتحويل القياس على الحواس (٤)  
تغير حسنا سبب التغير لعالمنا ، فيشمانا التطور  
فما من حولنا ريح ولون ولا يبدى لنا الآثار كون (٥)  
وهذا كله وهم عجاب على وجه خالقنا حجاب  
ونخدعة حسنا لا ريب فيها دخلنا من خداع الحس نيه (٦)  
فما ذات لنا فى الكائنات بذات حسنا قطع الصلات  
جرىم الذات ما يلقته نظره تشاهدا . بلا نظر ، بخطر (٧)

---

(١) يقول إن العقل والقلب هما هذا العلم .

(٢) الناظران : العيان .

(٣) يشترى : يشتري .

(٤) التحويل على الشيء : الاعتماد عليه .

(٥) الريح : الرائحة . وطالما سمي إقبال العالم عالم الرائحة واللون .

(٦) التيه : الصحراء التى تاه فيها بنو إسرائيل بعد خروجهم من مصر .

(٧) الحريم : ما يحيط بالبناء كالحرم . الخطرة الفكرة .

لها يوم بلا فلك يدور

تأملها فما شك يشور<sup>(١)</sup>

إذا سميت تلك الذات وهما كظهر أى شيء قلت حتما  
مضى قل : من تخامره الظنون تأملها ، لتعرف من يكون  
أعلمنا ترى ؟ أورد دليلا بفكرك كان ذلك مستحيلا<sup>(٢)</sup>  
لقد خفيت ، دليلا فاطرحن تفكر ، ذلك السر اكشفن  
أراهما الحق مافى ذاك باطل لها أكل ، فأيقن لا تجادل<sup>(٣)</sup>  
إذا نضجت ، لها امتنع الزوال فراق العاشقين هو الوصال  
جناح لوجبوت به الشرارا تلحد فى الخفوق به وطارا<sup>(٤)</sup>  
بما أبلاه ربى ما الخلود يبحث ليس هذا ما يريد<sup>(٥)</sup>  
لروح ظاب خلد ، تستعمار ويشملها من العشق العقار<sup>(٦)</sup>  
وما للطود والوادى البقاء سيقى الذات ، لادنيا الفناء<sup>(٧)</sup>

---

(١) يقول إن أيامها ليست زمانا يحسب بدوران الفلك .

(٢) يقصد أن العالم ظاهر لنا ، إلا أنه مع ذلك فى حاجة إلى دليل ، وهو ما يهجو حتى فكر جبريل .

(٣) - (٢) الأكل : الثمر والرزق الواسع .

(٤) حباه : أعطاه .

(٥) أبلى فى ذلك بلاء حسنا : أظهر قدرته فيه . والمقصود هنا عمل . وفى الأصل أن خلود الله ليس جزاء على عمله ، لأن هذا الخلود ليس له بالبحث والطلب

(٦) يشمل : يسكر : العقار : الخمر .

(٧) الطود : الجبل . يقول أى قيمة لبقاء الجبال والوديان ، فالبقاء للذات ولادنيا الفناء .

عن المنصور ما جدوى الكلام ؟ بذاتك فاطمين رب الانام<sup>(١)</sup>  
بذاتك ضع ، ودع عنك الجدالا  
وحققها بما الحلاج قال<sup>(٢)</sup>

---

(١) المنصور : هو الحلاج . وقد ذكر لإقبال معه من يسمى شنكر چريا وهو  
مفسر هندي لكتاب من كتب الهند المقدسة . الانام : الناس .  
(٢) دع عنك : اترك وأهمل .



## السؤال التاسع

وسر الوحدة الخافي أتدرى  
أيعلم عارف يا ليت شعري (١)

### الجواب

مقام تحت قبتها يطيب وفيها النيران إلى مغيب (٢)  
ونعش الشمس يحمله المساء كواكبها الكفن الضياء  
كنها الرمال موت جبال لهذا البحر بعد الحال حال  
على الأزهار عاصفة ثور ورعب للقوافل من مغير  
وإن بالدر وان الطل وهرا فباق تارة ليول أخرى (٣)  
بغير سماع - الألحان تفي وتلقى النار في الأحجار دفنا (٤)  
حمام عنه تسأل أيجدى

من الأنفاس قيدنا بقيد (٥)

- 
- (١) العارف : العالم والحكيم والصوفي في ذروة المعرفة .  
(٢) المراد بهذه القبة قبة السماء ، وبالنيران الشمس والقمر ، ولها المغيب بعد ظهورهما .  
(٣) الطل : الندى . وهذا الندى يبقى تارة ثم يزول تارة أخرى .  
(٤) يقول إن الألحان التي لا تسمع تموت في قيسارتها ، كما تموت النار الكامنة في الحجر .

(٥) الحمام ، الموت ، والفسال : السؤال

## غزل

لنا الكاسات دارت بالفناء    وقد ذقناه من دان ونائي<sup>(١)</sup>  
تسمى ساحة قد جال فيها    بدنيا ، من نجوم في ضياء  
بها إن ذرة أبدت نفارا    فرقية نظرة كل الغناء<sup>(٢)</sup>  
أطلب أن يقر لنا قرار    ينال الأيام تجري جرى ماء  
شغاف القلب فاحفظ فيه ذاتنا  
وكوكبها سراج للمساء<sup>(٣)</sup>

\* \* \*

(١) الغزل عند الفرس منظومة ذات روى واحد لا تقل أبياتها عن سبعة ولا تزيد على خمسة عشر ، وموضوعها الغزل وغالبا ما تتضمن المعاني الصوفية . والشاعر يلتزم في البيت الأخير منه ذكر لقبه الشعري . وإقبال لا يلتزم شروط الغزل في هذه المنظومة .

دارت الكأس : تناولها الشاربون الواحد تلو الآخر . يقول الشاعر : لنا جميعا نلقى الفناء .

(٢) الرقية : ما يقرأ على المسحور ليغزول عنه أثر السحر . والغناء : السكفاية . وتكفي نظرة تبطل هذا النفار كما تبطل الرقية السحر

(٣) شغاف القلب : غلافه . والسراج : المصباح .

هي الدنيا مقام الآفلة - ا      وذا العرفان عند العارفين (١)  
بقلب باطلا ما إن أردنا      وهذا الحزن منه قد أفدنا (٢)  
هنا الرغبات ما هم يرمقونه      وبهجة شوقهم ما يطلبونه (٣)  
وفي الإمكان تخليد لذات      وجعل الوصل من هذا الشتات (٤)

ومصباح بفرقتنا تالق

بإبرتنا سماء سوف ترتق (٥)

لدى القيوم ذوق للكلام      تجلى في جموع الأنعام (٦)  
فمن برق التجلى كان فيه      وذاك الجوامع من هذا يحسبه (٧)

---

(١) الإشارة إلى قوله تعالى في سورة الانعام ( فلما جن عليه الليل رأى كوكبا  
قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ) وأفل النجم غاب . وهذا في  
شأن إبراهيم عليه السلام الذي لم يحب عبادة الأرباب المتغيرين عن حال  
إلى حال لأن مثل هذا التغير من صفات الأجسام .

(٢) أفاد : استفاد .

(٣) برق : ينظر ويطلب .

(٤) الشتات : التفرق .

(٥) رتق الفتق : سده .

(٦) القيوم : من أسماء الله الحسنى وهو بمعنى الباقي . وفي الأصل الله الحي :  
الجمع : الجماعة . والأنام : الناس .

(٧) الجوامع ، كأس الشراب . احتسب شرب . وفي الأصل من قدح برق التجلى  
في قلبه وشرب تلك الخمر ثم ضرب رأسه بالكأس .

لمن قلب عيار الحسن منه      وطاف بيت من ؟ مازال عنه (١)  
( ألت ) لخلوة قد صعدتها      ( بلى ) أى المعازف رددتها (٢)  
لعشق أى نار فى التراب      وحرّق لحننا كم من نقاب (٣)  
تدور الكأس ، لكن ما بقينا      بمحفله الحياة غدت رنيننا (٤)  
لعولته فؤادى قد تحرق      اميء محفلا . ما إن تفرق  
وأنت حبة فى الأرض ذاتى  
له قد صنت لا لسواه ذاتى !

---

(١) العيار : ما يضاف من ذهب أو فضة إلى الدينار والدرهم : زال عن المكان غادره . وفى الأصل : بمنزل من يطرف قمره .

(٢) قال تعالى فى سورة الأعراف ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى ) . والشاعر يسأل عن الخلوة التى ذكرت فيها ألت ، والمعروف الذى ردد لحنها .

(٣) التراب هنا هو الإلسان :

(٤) ما بقينا : مادما باقين . بمحفله : أى بمحفله الله .

## الخاتمة

ليُشهر منك ذياك الحسام بنعمدك لا يطيب لك المقام (١)  
وتملك قدرة فارفع نقابا تمل ثمسا وبдра والسحابا  
دجاك أنر بأتوار اليقين يدا بيضاء أظهر للعيون (٢)  
وعينك فافتحن على فؤادك من الشرر الثريا في حصادك (٣)  
ومن قلبى لتقتبس الشرارا أنا الرومى إما شئت نارا (٤)

ولإلا ، نار غرب خذ وحاذر  
ومت فى القلب كى تحيا بظاهر

- 
- (١) شهر السيف : أخرجه من غمده . الحسام : السيف .  
(٢) الدجى . الليل . واليد البيضاء المشعة . قال تعالى فى سورة طه ( واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء ، آية أخرى ، لنريك من آياتنا الكبرى اذهب إلى فرعون إنه طغى .  
(٣) الشرر : جمع شررة وهو ما يتطاير من النار كالشرار . والحصاد الزرع . فى الأصل . من فتح العين على قلبه ، نثر الشررة وحصد الثريا . والثريا مجموع كواكب تشبه بالعنقود والسفيلة فى الشعر الفارسى .  
(٤) الرومى : هو جلال الدين الرومى من أهل القرن السابع الهجرى أكبر وأشهر شعراء التصوف عند الفرس وصاحب كتاب المشوى الذى يعد أعظم الكتب أهمية فى التصوف الإسلامى . وإقبال يردد ذكر الرومى فى كتبه وينظر إليه نظرة المرید إلى الشيخ .



## تعليقات

---

هذه التعليقات جديرة إن تصدينا لها وأخذنا فيها ، أن نستوضح الباعث عليها ونتبين الغاية التي تفضى بنا إليها . ونحن بذلك نحب لكل من قاب النظر في هذه الصفحات ، أن يكون على بينة من أمره ، ويسلك الطريق على هدى لا ظلمات فيها ولا عقبات ، كما نكره له أن يشبه من غنى وما أطرب .

وأول ما يقال في هذا الصدد . هو أن إقبالا إنما أراد أن يعارض الشبستري ويساجله ، وهذا من صنيعه لا بد متكشف عن حقيقة لا تحمل شكاً ولا تأويلاً وهي وجود وجوه للتشابه والتخالف والاتفاق بين كتابه وكتاب صاحبه . وعليه فجمال الموازنة بين الشاعرين متسع أمامنا ، وتلك الموازنة قابلة للزيادة ما أعان الجهد عليها ، وحمائنا من العلم مصباحنا في السبيل إليها .

وليس من ريب أن عقد الموازنة يعد الوسيلة المثلى إلى التمييز الواضح بين خصائص الكتابين . لأن أحدهما مقيس على الآخر . كما أنه متبيح لنا إدراك غاية إقبال من الضرب على وتر ضرب عليه الشبستري في سالف الأيام ، لنسمع منه اليوم ما لم يسمع من الأنعام . وتوارد الشاعرين على الغرض الواحد ، حرى أن يستغرق كل المعاني أو جلها .

هذا خاص بالشعر في المؤلف من فنونه المعبرة عن المحسوس والمتخيل ، أما إذا تعلق الأمر بالتعبير شعرا عن المعاني المحددة المنحصرة ، وتبيين الدقيق العميق من الأفكار ، كما هو الشأن في هذين الكتابين ، فمعارضة كتاب بآخر تجعل الثاني تنمة على الأول ، ومن الكتابين مما صورة للموضوع في عناصر متشاكاة متكاملة ، بكيفية تقيس المجهول على المعلوم ، وتوضح الخفى بالجلي .

وفي هذا الشماع ، يستبين لنا معنى عنوان منظومة إقبال أو كتابه الذى بين يدينا ، فقد سماه ( كاشن راز جديد ) فأضاف إليه لفظا لا وجود له فى كتاب الشبسترى وهو ( جديد ) . وبذلك يشير الى نيته المعقودة على أن يتقدم خطوة غن سلفه ، ويطور المفاهيم بفكر أدق وروح أرق .

ولا غرو ، فهذا ما تعودناه منه وألفناه من دأبه فى كتبه ، فهو ذلك المفكر الإسلامى الأخير زمانه الذى أتى بما لم يستطعه الأوائل .

وإذا تجاوزنا هذا العنوان فى صريح دلالة ، ألفينا إقبالا يرتب كتابه أساسا على تسعة أسئلة مع أجوبتها ، وقد اختارها من كتاب الشبسترى بنصها وفصها ، غير أنه غير من تبويبها . فالسؤال الأول فى كتابه يتألف من السؤال الأول والثانى فى كتاب الشبسترى .

والثانى موافق العاشر . والثالث هو التاسع . أما الرابع فهو يتألف من الثانى عشر والسادس ، والخامس عند إقبال هو الثالث عند صاحبه . والسادس الحادى عشر . والسابع فى ترتيب هذا الكتاب ترتيبه الرابع فى ذاك الكتاب . والثامن هو السابع من أسئلة الشبسترى . وآخر سؤال هو ما كان الخامس .

وجعل إقبال لكتابه تمهيدا وغزلا فى نهايته ، أما الشبسترى فهد للكتاب ثم ذكر سبب نظمه له وجعل له خاتمة ، ولم ينظم المفكر المنطوق منظومات نجت عنوان ( فى التمثيل ) كما صنع الشيخ الصوفى .

هذا ما لم ترد إليه إشارة فى الكتاب الذى بين يدينا . ولم نقع على معرفته إلا بالمقايسة بين الكتابين .

وإن دل ذلك على شيء ، فإنه ينهض دليلا على أن إقبالا صرح منه العزم على أن يتناول كتاب سلفه بالتعقيب أو ما يشبه التصويب ، ويضيف مزيدا وجديدا إلى مفاهيم القوم فى الزمن الغابر ، بعرض أفكاره وجداله عن رأيه الذى اجتهد به فى العصر الحاضر .

وهنا نجد مقام بدء الكلام في الموازنة بين فاتحتي الكتابين .

ولقد صدر الشبستري كتابه جريا على مألوف أصحاب التأليف والتصانيف  
فجعل له ديباجة منظومة من قسمين، ليس لأولها عنوان، أما الثاني فتحت عنوان  
( في سبب نظم الكتاب ) فبدأ باسم من علم الروح التفكير ، وأوقد سراج  
القلب بما للروح من نور . وبفضله أضاء العالمان ، وأصبح تراب آدم البستان .  
ثم ظهر في آدم العقل الذي ميز به كل أصل ولما وجد نفسه وحيدا، تساءل من يكون  
فسافر من الجزئي إلى السكلي واجتاز بالعالم ، فرآه أمرا اعتباريا ، أشبه شيء  
بالواحد الذي يسرى في الأعداد . فكل الكائنات عادت إلى أصلها ، وأصبح  
الكل شيئا واحدا جليا وخفيا واتجه إلى المخاطب قائلا له : ليس إلا وهما منك  
صورة الغير ، فإن النقطة دائرة بسرعة السير : وذكر الأنبياء فشبههم بمن يسوقون  
القوافل ويهدونها وهي ماضية في سبيلها .

والتمت إلى نبينا صلوات الله وسلامه عليه ، فقال إنه مختص بينهم بالرياسة  
والريادة ، وهو في شأنه هذا أولهم وآخرهم ، وميزه بفضله على الخلق كافة  
فذكر أن ميم أحمد ظهر فيها الأحد وكان الأول هو الآخر . وبين أحد وأحد  
ميم تفرق ، وفي هذا الأحد عالم يفرق .

وتحدث عن الأولياء وكيف تباينت مذاهبتهم ومشاربهم . فمنهم من حصل  
علم الظاهر ، ومنهم من قال بالجزء والكل ، كما تحدث غيره عن القديم والمحدث  
إلى أن قال إن هذا من كلامهم انهم على أفهام الخلائق .

أما الشق الثاني من ديباجته ، فقد وصل فيه من الكلام ما انقطع ، لأنه رتب  
أول بيت فيه على آخر بيت في الشق الأول ، فبدأ بقوله : أيما إنسان حار في  
هذا المعنى وعدم فهمها ، تحتم عليه أن يحيط به علما . وتحرى الدقة كل الدقة في سرد  
الحقائق وتوالي الأحداث فذكر أنه بعد مرور سبعة أعوام وعشرة على سبعمائة  
عام من الهجرة ، وفد عليه رسول من خراسان هو في قومه مشهور ، وفي كل

فضل كتبع من نور . يحله الناس من صغير وكبير ، لانه أفضل في عصره من الجميع بكثير . وقد دبح رسالة في باب المعنى ، وأرسلها إلى أهل الذكر .

وهي رسالة منظومة . وتلا رسالته فلهجت بذكره الألسنة . ثم قال إن مجلسه كان حافلا بالفضلاء ، فرفعوا إليه أنظارهم ، لأنهم كانوا قد ألقوا السمع مرارا ومرارا إلى قوله في بيان وتبيين ماجاء الرسول ليستفسر عنه ويقطع الشك باليقين فيه .

ورغب إليه أن يهيب توارجاة أن يفيد الناس كافة من أجرويته . غير أن الشيخ رد عليه بقوله إن الحاجة لا تمس إلى إيضاح هذه المسائل ، فقد سبق له أن تصدى لها في رسائل .

وجرى على لسان أحد الحضور قوله إن المطلوب إلى الشيخ هو ذكرها شعرا .

وقال الشيخ إنه لم يجد مندوحة عن قضاء سؤل من بسطوا إليه الرجاء في شديد رغبة وطويل إلحاح . فذكر المسائل على البديهة من غير ما توقف ولا تكرار .

ويصدقنا الشبثى وصفة لحقيقة حاله بقوله إنه لم يعالج نظم القريض في يوم من أيام عمره ، وهذا عنه معلوم لكل من عرفة ، ويستدرك على ذلك مشيرا إلى أن طبعه على الشعر قادر ، غير أنه لم ينظمه إلا في القليل النادر . وله نثر وفير ، وما نظم ذلك النمط المعروف بالمشترى أو المزدوج . وتجاوز هذا كله إلى عدة الشعر بأعاريضه وقوافيه عاجزا عن توضيح المعنى ، لأن كل لفظ لن يتسع له ، والمعاني لا يتضمنها الحرف ، حتى يتضمن البحر الظرف . ثم إن هذا من كلامه شكر ، ولأولى الأبواب تمهيد للعذر . وكأنما غلبته عزة نفسه وساءه أن يشكو عجزه ، فقال إن العار لا يلحق به من شعره ، فلن يجود الزمان بشاعر كفريد الدين العطار ولا في ألف من الأعوام .

وأجاب الشيخ على الأسئلة لا يلوى على شيء ، فتسلم منه الرسول الرسالة

وعاد بها من حيث أتى . ثم ذكر أن أحد الفضلاء سأله أن يضيف إلى ما قال ، وحاول الامتناع عن ذلك لأنه لا يجد له فراغا من وقت ، ولكنه تذكر أنه لا ينبغي رد سؤال من يسأل عن الدين ، وكما يجب تلك الأصرار مزيدا من بيان ، نطقت ببغاء طبعه فتبقة اللسان .

ولما سأل المحاضرة الإلهية عنوانا لكتابه ، جمعت الروضة لها عنوانا فكان هذا العنوان نورا لعين الجنان .

هذا مجمل ما يقال في صدر كتاب الشبستري . وإذا ما قابلناه بصدر كتاب إقبال ، فنحن واجدون أنهما يتقاربان ويتباعدان ويتفقان ويختلفان .

فالشاعران متقاربان في أنهما تواردا على غرض واحد ، حتى لينخيل إلينا أن كلا منهما منطبق على الآخر في كثير أو قليل . وكلا المؤلفين يصطنع الشعر وسيلة إلى التعبير :

وإن كان الشبستري في ذلك آخذا بما درج عليه القوم في عصره المتقدم ، فقد ضرب إقبال على قلوبهم في زمنه المتأخر ، فخرج على المؤلف بعض الشيء بكيفية وسمت تآليفه بطابع تنأى به يجعلها وصلة بين القديم والحديث . ويظهر منها أشبه ما يكون بالفجر الذي تلتقى فيه ظلمة الليل بنور النهار . وقد يستشف من هذا أن إقبالا وهو من هو في نزعتة إلى التجديد ونفوره من التقليد ، لم يزور عن الماضي وراثته الإسلامى وما أعظم وعالمه الروحى وما أكرم ، بل على نقىض ذلك ، أراد لينفض الثرى عن كنز دفين ويفوص على در ثمين ، ويعلم الناس في العصور التوالى ، ما لم يعلموا عن مجد إسلامهم في العصور الخوالى .

ولكن مع قدرة ناهيك بها من قدرة على اختيار المرغوب فيه . وطرح المرغوب عنه .

وأى عجب في هذا وهو ينزه الدين عن الأباطيل والأضاليل . ويربأ به عن نظرة من لا يتجاوز القشور إلى اللباب .



ولنا أن نقول إن استمساكه بالشعر أسلوب تعبير ، من قبيل الوفاء للتراث  
الفكري والروحي في الفارسية الذي كان منظوما جله ، فالشعر أوقع في النفس  
وآخذ بالقلب وأعلق بالحفظ ، وفيه يتسع المجال للتمثيل والتخييل . والفرس  
بطبعهم إلى الشعر أميل . وإقبال إسلامي الثقافة عموما فارسيها خصوصا .

إلا أننا نلمح فارقا بينه وبين الشبستري القائل إنه نظم كتابه على غير مثال  
سابق من شعره وإنه كان في نظمه مستجيبا لرغبة راغب في ذلك . أما إقبال  
فقد نظم كتابا له من قبل ، بل إن جهرة كتبه منظومة ، ويختلف المؤلفان في  
تسليم رغبتهما عن الشعر ، فالشبستري يرى أن المنظوم لا يصلح لأداء المعنى على  
ما ينبغي ، فليس للمعنى من حدود ، وللوزن والقافية ما لها من حدود وقيود ،  
ويتساءل متعجبا عن وجه الحاجة إلى التقييد بالأوزان والقوافي ، والحال أن  
اللفظ المطلق يضيق بالمعنى ، ويتمسر التعبير به أو يتعذر .

ولقد استعار إقبال منه بيته الذي يقول فيه إن العار لا يلحقه من شعره إن  
انحط عن درجة الجودة ، وليس في الإمكان أن يجيد إجادة فريد الدين العطار  
الذي انقطع نظيره في ألف من الأعوام .

كما يؤخذ من كلام الشبستري أنه كان معجلا في نظم منظومته ، ولم ينظمها  
برغبته بل برغبة سواه ، ومن الدليل على عدم رويته قوله إنه أعاد النظر فيها  
لإصلاحها وتوضيح ما غمض من معانيها

وليس الشأن كذلك عند إقبال الذي يرد عدم ولوعه بالشعر وخروجه من  
زمرة الشعراء إلى علة أخرى ، هي أنه لا ينتسب إلى أهل الصبابة من شعراء  
العشق الإلهي ، فما يترشف كأسهم ولا يريد خمارهم ليحلق به في سموات غير  
السموات ، ويحملة على جناح من الأوهام مرتحلا عن عالم الفناء إلى عالم البقاء  
فخيال شعر التصوف لا يستقيم له في فهم ، وشطط أهل السكر لا يتأتى له في عقل  
وهو من قادة الفكر لا من قادة الشعر .

وما هو ذا في مواضع من ( هدية الحجاز ) يلمع إلى تلك الحقيقة ، كأن يقول :

وقل للشاعر العربي عني

ليأقوت الشفاء البخس مني

قبست النور بالقرآن حق

جعلت الليل لي صبحا يغنى (١)

وعند بعضهم أن إقبالاً شاعر لا كالشعراء ، فلم يكن بين مشاهيرهم من يوا الشعر تلك المنزلة التي تبوأها بفضل إقبال ، وحمله على حمل الجدة إلى ذلك الحد الذي حمله عليه وطوعه لما فيه صلاح أمر الدين والدنيا ، فاستثنى من ذلك فلسفة ولا تصوقاً ولا سياسة . ولا عجب فهو شاعر في صميم كيانه حتى لقد عرف من صفات الله ما يذكر بصفات تجرى على الشاعر الأعظم والفنان الأكرم والرجل المثالي في نظره ، وهو من يقف من الله موقف المتلقى عنه الآخذ نفسه بإنجاز ما يمكنه مما وصفه الباري وأمر بإنجازه . بل إنه يجرؤ على إضافة شيء من عندياته لأنه مستقل بذاته . فالكون أشبه شيء بقصيدة عظيمة يشترك الله والإنسان في نظمها ، وهي طويلة طويلة ماله من نهاية .

وعند إقبال أن الشاعر الحق ، هو القدير على تطوير حياة المجتمع ، وفي يده زمام مصائر الإنسان .

وهو الرائد الواعظ المعلم . والحكيم المتصدى للفساد بالإصلاح ، وللموج بالتقويم :

ويتجاوز الباحث هذا من قوله ليقول إن الشعر يضفي على النفس الإنسانية ما يسمو إلى الأوج بها . كما يصقل الحس صقلاً ويرقق الشعور ترقيقاً ،

---

(١) د. حسين مجيب المصري : هدية الحجاز . ص ١٠٤ . وراجع ص ١٥٧ و ١٦٠

ويوجد في أعماقه معنى للقوة. وعلى الشاعر أن يحسن ما حوله ، أما إذا اكتفى بأن يكون مقلدا للطبيعة ، فلن يكون صادقا مع ملكاته .

ثم يذكر عن إقبال قوله إن الشاعر الذي لا يعين على الحياة ، ولا يتقدم الركب في السبيل نحو الفلاح ، لن يكون مسمى لاسم الشاعر . وإذا اقتصر على التخيل والشدة والجميل ، فهو مضعف لإرادة الجماعة متسبب في خورهمتها .

وكان هذا دافعا لإقبال على عدم الإعجاب بشاعر كحافظ الشيرازي ذلك الشاعر الفارسي الرقيق الأنيق (١) .

هذا حاصل ما ذكر الباحث في ذلك الصدد ، وفي رأينا أن كلامه لا يخلو من موضع للتجريح ، وحكمه لا يصح على إطلاقه ، فلا معدى لنا عن التعقيب عليه .

فلامراء في أن شاعرنا الأعظم إقبالا بلغ بالشعر حيث لم يبلغ غيره من الغربيين خصوصا أمثال من ذكرهم الباحث وهم ميلان ودانتة وشيلي . ولكن كان لزاما أن يكون الحكم شاملا جامعا مانعا . لأن من شعراء الفرس والترك القدماء أنزلوا الشعر منزلة . فما سمعنا أن نفسي الفردوسي . وجلال الدين الرومي والعطار من الفرس ، ولا فضولي من الترك . فقد طوع هؤلاء الشعر لفهمهم كما صنع إقبال ، أما الفارق بينهم وبينه في أمر أمور ، فردده إلى أحكام العصر والبيئة .

ولنا لنلح تقاربا وتشابها بين الشبستري وإقبال في روضه الأسرار ، فكلاهما اعتزل عن الشعراء ، واصطنع الشعر تعبيرا وتفسيرا لدقائق المعاني ، وإن اختلفا في باعتهما على الخروج من زمرة الشعراء . ونحن نستخلص من ذلك أن إقبالا كالقدماء من شعراء الأدب الإسلامي ، نظم الشعر ليعبر به ويفسر بأروع أسلوب وأبرعه .

---

1) Hadi Hussain : Conception of Poetry and The Poet pp.327  
335 Iqbal (New York 1971)

أما مفهوم الشعر عنده فمحكوم برغبته في الإصلاح ، ونزعتة إلى أن يغير ما استقر في أنفس القوم مما يتجافى في رأيه عن الحق وينأى عن الصواب . فشعره شعر الفسك والرأى والحكمة ليس إلا . وقد قصر همهته على هذا النمط واختص به في أحد عشر كتابا منظوما .

ولكن من الإبهام وتجاوز الحد قولنا إن هذا الكون قصيدة يشترك الله والإنسان في نظمها . فإذا صنع الإنسان مصباحا مثلاً ، فقد هداه عقله إلى ذلك دون أن يكون له الفضل في خلق الظلام والنور .

وليس من نافلة القول أن نشير إلى رأى بعض القدماء في حقيقة من الدهر إلى تطويع الشعر لغرض واحد . فهذا لطيفى الكاتب الأديب التركى يقول في كتابه إن قلوب الشعراء خزائن الرحمن وألستهم مفاتيح الجنة وهم يستلمون ما يقولون من الغيب وهم ينظمون مقامات الواصين ، وبشعرهم يهدون الفافلين (١) .

نهدا من كلامه صريح في دلالة على أنه في قرنه العاشر الهجرى يتحدث عن الغرض الأساسى الذى نظم فيه شعراء الفرس والترك من معاصريه وسابقيه وهو التصوف . وإن تحفظنا هنا بعض التحفظ لنكشف ما يمكن أن يودى إليه ذلك القول ، فنؤكد أن هؤلاء الشعراء نظموا في شتى فنون القريض ولم يقتصر فيه على الشعر الصوفى إلا قلة جد ضئيلة . فكأن الاختصار على النظم في الغرض الوحيد لم يكن من شأن إقبال دون سواه . وإن اختلف إقبال بأنه إنما نظم الشعر ليحمل كلمته ويذيع حكمته وتبذل نصيحته .

وتلك مكرمة ومجدة . أما أن ننتقص شاعرا ونطعن عليه لأنه خرج بشعره عن الوعظ والإرشاد وتجاوز ذلك إلى فن أى فن من فنونه ، فلا مسأغ له في فهمنا ولا صحة في رأينا .

فالشاعر من القدماء كان أو المحدثين في حل من النظم فيما يروق له من فنون

---

(١) لطيفى : تذكره لطيفى . ص ٥ و ١٠ ( در سعادت ١٣١٤ )

الشعر ولا بأس عليه ولا معابة . فمفهوم الشعر في عصرنا بنخاصة يتعارض مع تجنبه عن أن يكون معبرا عن دخائل النفوس مفسرا لمعانى الحياة ناطقا عن الروح الإنسانية في شتى حركاتها . فالشعر قوام الأدب والأدب صورة معبرة عن حياتنا بكل ملامحها ومماتها . والنفوس قد تنقبض بالحزن وتنبسط بالفرح ، والقلب يخفق حبا ، ويهفو به الشوق بلبلا لا يتمالك عن التطريب في الغناء أو التحبيب .

ونحن نبغى الطبيعة حقها ، ونتجاهل من النفس الإنسانية أخص طبائعها ونصرف معنى الأدب إلى وجه آخر ، إذا حاولنا أن نعقل من شاعر الغناء اللسان ، أو أن نصم عنه الآذان .

أما الشعر الصوفي الذي بلغ ذروته وانسقت سماته على يد حافظ الشيرازي فهو الشعر العالي بكل ما تتطوى عليه السكامة من معنى . ففيه من جمال التصوير وبراعة التعبير وروعة الرمزية ما تكاد نعدمه في شعر سواه .

فللكلام فيه معنيان ، قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود . مما يجعل قارئه بين الحقيقة والخيال والحلم والواقع ، فيفسره على ظاهره إن شاء أو على غير ظاهره . وهذا ما أضفى عليه الروحانية والشاعرية .

ولا يفوتنا قولنا إن شعر حافظ كان بعيد الأثر في الشعر الأوربي والألماني منه خاصة . فوجهه في تيارات جديدة ، وهذا بين الأثر في مجموعة من شعر الشعراء الألمانى جوته بعنوان الديوان الغربي الشرقى<sup>(١)</sup> .

وإن أسينا فلسنا بناسين أن إقبالا بعد عودته من أوربا جعل ينظم بالفارسية التي برز في سعة علمه بها على المثقفين في شبه القارة الهندية ، ولقد عبر بذلك الأسلوب الرائع الذي عبر به شعراء المتصوف<sup>(٢)</sup> .

---

1) Horn : Geschichte der persischen Litteratur, S114 (Leipzig. 1901) .



ويخالف إقبال الشبستري في أنه ذكر الشرق في البيت الأول من مقدمته ،  
وقد أخذ الأسي ١١ آلت إليه حاله بعد إذ نحدث فيه إشراقة الروح وسكنت  
خفقات الفؤاد . وعبس لظلمة اليأس ويا طامنا ضاحك نور الأمل . وسرعان  
ما دخل على غرضه فبين المقصود من كتابه وهو الرد على الشبستري الذي طال  
الأمد على كتاب أخرجه للناس فما كان له فيهم من أثر ولا حرك ساكنهم ولا  
أنار بصائرهم ، وكأنما نعى عليه وقفة المستضعف العاجز الذي لا يملك يداً ولا  
لساناً إزاء ما شاهد من آثار غزوات المغول التي عصفت ببلاد المسلمين فروعت  
الآمنين وسوت معالم حضارتهم بالأرض هدماً ، فضربوا بالذل وذهبت ريحهم  
وهان شأنهم .

ولعله أراد الإشارة إلى أن مثل تلك الحال ترين للقوم أن يقطعوا الأسباب  
بينهم وبين دنياهم ويعتزلوا عنها في حياة مستسلمة حاملة .

وحسبنا في هذا المقام أن نقول إنه منذ القرن الخامس إلى السابع بعد الهجرة  
غمر غرب آسيا ظلام عبوس من الأهوال والخطوب . فهاجت الحروب بين  
الأخوة وذوى القربى واشتدت غارات المغيرين ومظالم الظالمين . فسم الناس  
حياة قل خيرها وكثرت شرورها ، مما هبأ نفوسهم للميل إلى العزلة التعبدية التي  
أفضت بهم إلى التصوف فتقبلوا تعاليم المتصوفة ، وتحلق المريدون حول شيوخهم  
يسمعون منهم ويعون عنهم<sup>(١)</sup> .

وفي هذا ما يوضح لنا قول إقبال إن الشيخ رأى آثار چنگيز خان ، على  
حين رأى هو ثورة أخرى وشمسا غير الشمس . لأن الشيخ ومن حوله آثروا العافية  
وقبعوا في زواياهم متأملين في وحدتهم مخلقين في نشوتهم وما زادوا على ذلك  
من شيء . أما هو فجعل التراب شمسا وكشف النقاب حق برح الخفاء ، فشتان  
بين ما انجز من جليل العمل ، وما أظهر الشيخ من تواكل وكسل .

---

(١) د . حسين محيب المصري : في الأدب العربي والتركي . ص ٢٨٣ ( القاهرة

وإقبال معتز إلى أبعد مدى بقدرته تياه بعظيم قوته ، فقد استعد من ذاته ما استطاع أن يخلق به البقاء من الفناء ، ونفخ من روحه في التراب لحي بعد أن لم يك شيئا :

ثم جعل يضرب على هذا الوتر وهو يشنف سمعه منه بأنغام وأنغام في لشوة الطرب .

وبذلك أقام الفارق بينه وبين الشبستري، فرأينا شخصيتين على طرفي نقيض . وهذا من كلامه سوق للدلالة على أنه إنما أراد أن يتحدى الشيخ ويباريه وينازعه الغاية . ولسكن على نحو يغير به ما بأنفس القوم ، ويطور ما انعقد عليه إجماع شيوخهم منذ الزمان الأطول . وتلك منه جرأة للمصلح المنطوق الذي يجهر بما هو حق في يقينه ، لا تثنيه عن ذلك رهبة من مترومت يعترض عليه ، ولا اكتراث يعيب منه مسلكا لم يسلكه غيره في سالف الدهر .

وهنا وقفة من الخير أن نقفها عند صاحب اللمع وهو يقول إن أشعار الصوفية فيها ماهى مشكلة وفيها ماهى جليلة ، ولهم فيها إشارات لطيفة ومعان دقيقة ، فنظر فيها فليتدبرها حتى يقف على مقاصدهم ولا ينسب إلى قائل منهم ما لا يليق به . أما إذا اشكل عليه ولم يفهم فليبحث بالسؤال عن من يفهم<sup>(١)</sup>

من هذا ندرك الحال على حقيقتها ، ونستخلص أن القوم دأبوا على ذلك الصنيع . فلم يكن بدعا من الشبستري أن يجيب على الأسئلة شارحا موضحا ، ومن جانب آخر نجد أن إقبالا كان على ذكر من تلك الحقيقة، إلا أنه في عصره الحاضر قال ما قال مجتهدا برأيه الخاص بل إنه تناول رأى القدماء بالتجريح لا بمجرد التوضيح . ومن الدليل على ذلك أنه بدأ كلامه بذكر الشرق الذي فترت فيه الهمم ولم يصح لديه الفهم الصحيح للقيم ، فأراد أن يكون له الرائد إلى سواء السبيل . وتصدى لكتاب من كتب تراثه بالتشجيع والتصحيح .

---

(١) أبو نصر السراج الطوسي . اللمع ص ٣٢٧ ( القاهرة ١٩٦٠ )

ومن أخص ما تخالف فيه المؤلفان أن أولهما أخذ بوحدة الوجود، بمعنى أنه لا وجود في هذا الكون إلا لسكّان واحد هو الله تبارك وتعالى، وكل ما اتسع له العالم إنما هو جزء منه أو صورة له، وهذا ما يمكن تشبيهه بالماء، فليس في عالمنا سوى ماء واحد، إلا أنه يتخذ صوراً شتى كالشاهد في الندى والبرد والثلج

وبما يذكر أن وحدة الوجود تعد مقوماً دأماً من مقومات مذهب افلوطين وقد عرفت لذلك بأن الحقيقة واحدة وهي منشأ هذا الوجود، وجميع الموجودات منبعثة من مبدأ الأحدية الذي صدر عنها بالتجلى والانبعاث، ومآل كل شيء إلى هذا المبدأ. وفي أوائل القرن الثالث الهجري رست أسس نظرية وحدة الوجود وذاعت وشاعت عند صوفية خراسان (١).

أما المؤلف الثاني فلا يريد للنفس الإنسانية أن تفنى في الذات الإلهية فناء القطرة في البحر. فعنده أن فناء ذات في ذات محال، ولا يرى أن تعلق ذات بأخرى هو الفناء فيها.

ويستخلص من مثل هذا الرأي عنده أنه يجادل عن رأي كان نقيضه عند بعضهم عن ذنب لهم في الآفاق أبعد الصيد، غايتهم التي إليها يسعون، ومنيتهم التي بها يتقنون.

ويرى المستشرق الإيطالي باوزاني أن بعض المستشرقين عجل في حكمه حين جعل إقبالاً في زمرة المتصوفة بسبب إخراج كتابه هذا. فما أخرجه إقبال إلا ليضمّنه أفسكاره التقدمية المنطلقة مؤيداً لها مبرهنات عليها، ولقد تأثر فيها بأفسكار فيشته والميجلية الحديثة (٢).

---

(١) د. قاسم غني: تاريخ تصوف در اسلام. ص ١٠٥ جلد دوم (تهران ١٣٢٢ ش)

1) Bausani. Storia della Letteratura del Pakistan p.192 (Milano 1958).

## السؤال الأول

4

في تعريف الشبستري للتفكير ، يقول إنه الانتقال من الباطل نحو الحق ، وفي الجزء مشاهدة السكل المطلق ، ولقد صنف في ذلك الحكماء تصانيفهم ، فكان من تعريفهم قولهم إن القاب إذا حصل فيه التصور ، فاسمه الأول هو التذكر . أما إذا تجاوزناه عند الفكرة ، فقد أصبح اسمه في العرف عبرة . والتصور الذي كان من أجل التدبر ، أضحي عند أهل العقل التفكير . وبترتيب التصورات المعلومة ، يصبح تصديق غير المفهوم مفهوما .

إنه المقدم كآلاب والتالي كالآلام ، أما النتيجة فهي الابن . ثم يضيف إلى ذلك قوله إن مثل هذا الترتيب تمس الحاجة فيه إلى قانون وإن الطريق تطول وتطول فينبغي طرح هذا جانبا ، وترك المساعدة كوسى ، والدخول في وادى آيمن لتقول لك شجرة بقة ، إني أنا الله (1) .

ثم يقول إن القلب الذي رأى من المعرفة نورا وفضاء ، إنما رأى الله أول ما رأى . وأيما إنسان لم يهده الله السبيل . لم ينفعه استخدام أحكام المنطق في فتح المغاق وكشف المبهم . أما الحكميم المتفلسف فهو الجهران ، لأنه لا يرى من الأشياء سوى الإمكان وهو بالإمكان يثبت الواجب ، ويحار من بعد في وجوب الذات . وهو تارة في سير مكوس ، وتارة أخرى في التسلسل محبوس .

---

(1) قال تعالى في سورة القصص ( فلما أتياها نودى من شاطئ الوادى الآيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين ) . فلما كانت الليلة التي أراد الله بموسى كرامته وقبوته ، أخطأ الطريق وقدح زنده إلا أنه لم يور نارا . ثم لاحت له نار في شجرة . ودنا من الشجرة . وسمع كلام ربه .

وما دامت ذات الحق بلا ضد ولا نظير ، لست أدرى كيف يتأتى له أن يعرفها .

وقد أحسن أيما إحسان في التشبيه حين يقول : يا عجباً لهذا المجهول وهو يبحث عن الشمس وهاجته الضياء بنور شمعة في الصحراء ولو أن الشمس دامت على حال ، لما كان شعاعها إلا على منوال .

ويتجه إلى من يخاطبه بقوله : أيقن أن الدنيا بأسرها لنور الحق لآلاء . بها الحق من ظهوره في خفاء .

ويصب كلامه على العقل فيقول إن من جعل العقل له رائداً ، وقع في اللبس والحيرة وطاش صوابه ، وأدى ما للعقل من بعد المدى إلى الفضول ، والفلسفة والحلول .

وشدد التنكير على العقل فوصفه بالعمى المفضى إلى التشبيه ، والعمى المؤدى إلى التنويه أما من تمذهب بالاعتزال ، فهو عنده أكمه لاحظ له من كمال . كما أن الكلام إذا تجرد من ذوق التوحيد ، فإنه في ظلمات من غيم التقليد .

ويحشر في زمرة هؤلاء أهل الظاهر الذين لا يرون غير المظاهر ، وكل ما قالوه قل أو كثر ، لن يكون إلا نقلا عما وقع عليه النظر .

وفي الحق إن الشبه ترى لا يعلمنا بكل هذا من كلامه ما لم نكن نعلم من مذهب الصوفية ورأيهم في أن العقل لا يصلح مصدراً للمعرفة . وإن المعرفة إنما مصدرها القلب الذي ينقذ فيه إلهام الله فيتأتى له بالكشف الوصول إلى المعرفة . وهذا فارق جوهرى بينهم وبين غيرهم من المفكرين الوقافين عند حرفة التصوص .

فإجماع المسلمين منعقد على ضرورة معرفة الله . غير أنهم في ذلك ينقسمون طائفتين طائفة ترى أن حصول تلك المعرفة إنما يكون بالرياضة وتصفية الباطن ، وهذا مذهب الصوفية وأصحاب الطريقة . وطائفة سبيلها إلى ذلك ترديد النظر وإعمال



الفکر . و هذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة (۱) .

ومن الباحثين من يرد أصول التصوف إلى مذهب ماني الذي شاع في إيران قبل الإسلام وأساسه الغنوصية التي ترسو على المكاشفة والإشراق والمعرفة الإشراقية . وهي متأثرة في جوهرها بالافلاطونية الحديثة ، والوسيلة فيها إلى عالم النور بمعرفة الحقائق وقطع الأسباب بين المرء ودنياه (۲) .

ويجری هذا المجری قول من قال إن الخالق جل ذكره خالق النفس الإنسانية من سنخ عالم الملائكوت والقدرة واقتدر على إيجاد صور الأشياء في العالم وجعله مرآة له مثالا ذاتا وصفة وفعلًا ومن عرف نفسه فقد عرف ربه نسوا الله فأنساهم أنفسهم فمن أجل النفس عالم خاص في الذات والملئكة تحوى أمثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادية . وتتم مشاهدة هذا بالشهود الإشراقي لا بالعلم الحسولي (۳) .

ومن الصوفية من ركب الشطط وأغرق في هذا الرأي فتنى أن يكون للنظر في الكتب جدوى في تحصيل المعرفة ، ورأى انقطاع السبيل إلى تحصيل العلم منها ، فدفن كتبه أو طرحتها في اليم ، على أن العقل لا يكتسب به علم . وفي ذلك يقول شاعر منهم ( اغسل الأوراق إن كنت في الدرس رفيقا لنا ، فما لعلم العشق من دفتر عندنا ) (۴) .

(۱) كيوان سمیعی : مقدمه شرح گلشن راز لاهجی . ص ۲۰ ( طهران ۱۳۳۷ شمسی )

(۲) ژ وکوفسکی : مقدمه کشف المحجوب . ص ۱۱ ( طهران ۱۳۳۶ شمسی )

(۳) معصومعلیشاه : طرائق الحقائق . ص ۱۳ و ۱۴ ( طهران ۱۳۳۹ شمسی )

(۴) بشو اوراق اگر همدرس "مائی که علم عشق را دفتر نباشد ( م ۶ — الفارسی ) .

ولتفسير رأى الشبستري في قصور العقل عن إدراك الغيبات وتعليل تنقصه لمن كان اعتمادهم عليه وحده . قول ابن تيمية إن الحقائق الغيبية فوق مستوى العقل الذى يعجز عن إدراكها والوصول إلى كنهها ، ومنها حقيقة القضاء والقدر وصفات الله تبارك وتعالى وكنه ذاته وكيف يدبر سبحانه أمور عباده<sup>(١)</sup> .

وقال المعتزلة بإمكان تحكيم العقل فى الحقائق الغيبية<sup>(٢)</sup> كما نفوا الصفات الخبرية عن الله كاليد والوجه والعين .

وعرض ابن تيمية للمنطق المعتزلى فقال إذا ما قرر المعتزلة أن الله منزّه عن الأعراض ، فهذا ما لا ينكره عامة الناس ، ولكن مقصودهم أن الله منزّه عن الاستحالة والفساد وما يصيب الناس من سقام ، فالله بلا ريب منزّه عن كل ذلك . غير أنهم يقصدون نفى العلم والقدرة والحياة عنه<sup>(٣)</sup> .

وفى الرد على السؤال الثانى يرى الشبستري أن التفكير فى الذات الإلهية باطل محال من قبيل تحصيل الحاصل وبما أن الآيات قد أضاءت من الذات ، فإن ذات الله لا تضىء من الآيات . والعالم كله إنما له الظهور بنوره ، فكيف يكون له الظهور من العالم . ثم يبذل النصيح بضرورة طرح العقل جانبا ، فما لعين الخفاش من قدرة على التحديق فى شمس الضحى . والملائكة وإن كانوا مقربين ، إلا أنه ليس لهم مقام لى مع الله<sup>(٤)</sup> ، ونور الله يحرق من الملك جناحه كإحراقه للعقل برمته . ويشبهه من يجهد عبثا أن يدرك الذات الإلهية بمن أراد أن يتبين شيئا ، فقرب منه عينه تقريبا شديدا وما حقق من تلك الرؤية مآربا .

---

( ١ ) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ، ص ٥ - ٢ ( القاهرة ) .

( ٢ ) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة . ص ٢١٩ ، ( القاهرة ١٩٦٨ ) .

( ٣ ) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول . ص ٩ - ٢ .

( ٤ ) هو الحديث الذى جاء فيه لى مع الله وقت لا يسع معى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل .

ويتمجه بالخطاب إلى من يعد الذات الإلهية ظلاما ليدكره بأن ماء الحياة في الظلمات<sup>(١)</sup> وما الظلام إلا قابض للابصار ، ويوصى بالكف عن هذا النظر لأنه لا موضع له . فاية صله بين عالم الطهر والتراب . وإن العجز عن إدراك الإدراك إدراك .

وينهى كلامه في هذا الصدد بالإبانة عن حيرته في أمره وعجزه العجز كله عن التعبير والتفسير إزاء ما يزاوئ منه أمراً صعباً ويروم بميد المرام ، وشبهه بالليل المنير في النها المظلم .

إلا أنه في البيت الأخير يطلعنا على ما تعودناه من المتصوفة في صرف المعاني عن وجهها والاستغناء بالإشارة عن العبارة ، فقال إن أنوار التجلي في هذا المشهد ولديه ما يقول غير أنه يؤثر السكوت . مع أن الواقع من حاله أنه لم يركن إلى الصمت طويلاً ولا قليلاً لأنه بسط القول في منظومتين تتلوان هذا من كلامه وتحملان عنوان ( في التمثيل ) .

يقول في التمثيل الأول إن من أراد رؤية عين الشمس لحاجته ماسة إلى عين له أخرى ، والعدم مرآة الوجود المطلق ، ومنها تبدو صورة ضياء الحق . ثم يذكر العدد على أنه يبدأ بالواحد ولكن ليس له من نهاية . ويطلب قراءة ( كنت كنزا مخفياً ) حتى يتبين له السر الخفي<sup>(٢)</sup> إلى أن يقول إن العالم أصبح إنساناً وأصبح الإنسان عالماً ، وهذا أجلى بيان .

---

( ١ ) ماء الحياة أو ينبوع الحياة على حد قول القدماء في جزيرة بعيدة يبحر الظلمات . وقد صلب الإسكندر الخضر في رحلة إليه ليرشف منه رشفة تجعله يعيش أبداً . وبعد أن سافرا إليه سفرة تحيط بها المخاوف والمعاطب . رأى الإسكندر هذا الماء في الظلام كخيط من فضة . ولما هم بالشرب منه اختفى الماء كما اختفى الخضر . وهذا الماء مذكور في شعر الفرس والترك ،

( ٢ ) هو الحديث الذي فيه كنت كنزا مخفياً فأردت أن أعرف خلقت الخلق

أما في التمثيل الثاني فيقول إن الحديث القدسي سالف الذكر يحلى هذا المعنى ،  
فالعالم من أقصاه إلى أقصاه مرآة وفي كل ذرة شمس تتوهج ، وإذا ما شققت  
قلب قطرة فكم من بحر يتدفق منها . وفي جناح البعوضة موضع لروح وفي  
النقطة عين سماوية . وإذا رفعت ذرة من موضعها الحق النخل بالعالم كله .

ثم يقول أنت في نوم ولا ترى إلا الخيال ، وليس ماترى من دنياك سوى  
مثال . أما إذا استيقظت يوم الحشر ، فلسوف تدام أنك ما كنت إلا  
متوهما متظننا .

وما يعدو هذا ليس إلا دين العجائز ، وهذا ما لا يرتضيه إلا من كان عنده  
الجهل من الجائز ويوصى بالاقتداء بخيال الله إبراهيم في قصة اهتدائه إلى معرفة  
الله بعد النظر في الكواكب ، ويشير إلى أنها حس وخيال فينبغي أن يقال  
( لا أحب الآفلين ) .

ويدعو إلى التفكر في خلق السماوات والعرش ، والتساؤل عن سبب تسميته  
عرش الرحمن وما الصلة بينه وبين قلب الإنسان . كما يدعو إلى النظر في  
الكواكب بقلب عامر بالإيمان لينخرج من ذلك بفكرة وعبرة .

وبعد بسط كلامه في الكواكب يخص الأفاضل بمنظومة ويخاطب الإنسان  
راغبا إليه أن يشاهد العالم في نفسه ويرقب البدء والمنتهى ، قائلا له إنه كان  
صورة معبود الملائك ولذلك أصبح مسجودها ، وله عالم العقل والروح والسماء  
والأرض ، والعدم هو عين الوجود والارتفاع ذات الانخفاض . ثم يعجب  
لأول الذي أصبح الآخر ، والباطن الذي أصبح الظاهر . إلى أن يقول : أنت  
في ريب من أمرك ليل نهار ، فألا تعرفها أمثل وأفضل .

وفي البيت الأخير يقول : بما أن خاتمة التفكر أصبحت التحير ، يختم  
البحث في التفكر .

فالشبه يرى وإقبال يطارقان موضوعا بعينه ، وفي نظر الأول أن العقل  
المنطقي منقطع السبيل إلى إدراك ماهية هذا الكون . وهو ذلك الشيء



بذاته الذى يرى ( كانت ) أنه يجاوز بطبيعته نطاق التجربة والإدراك الحسى (١) .

فهذا الذى بذاته ، لا ينحصر ولا يتحيز ، وعليه فهو خارج حدود الزمان وقيود المكان ولا يمكن أن يرد إلى العلة . وذلك ما يجعله بمنأى عن الإدراك العقلى ، وبالتالي يستحيل تشبيهه وتمثيله وتزيينه . وقد سلف المؤلف أخاليل المعتزلة والمتكلمين وأباطيلهم لأنهم توهموا مالا يتعلق به حس ولا يدركه فكر .

وضرب المثل بإبراهيم عليه السلام الذى رأى الشمس والقمر حسا فابلغ بالحس شيئا . ثم أيقن أن المكاشفة وحدها هى السبيل إلى إدراك الحق ، كما قطع الصلة بين العقل والإشراق الروحى .

أما إقبال فيبدأ كلامه بالتساؤل عن ذلك النور الذى ينطوى عليه صدر الإنسان ، غير أنه نور على حدة ، لأنه منبعث من نار البرهان والدليل حيناً ، منبعث من روح جبريل حيناً آخر . وحسبنا هذا لنستدل منه على أن إقبالا لا يقطع للصلة قطعا تاما بين المكاشفة والعقل كما هو الشأن عند الشبسترى ، ويرى الاعتماد عليهما متلازمين ، فهما عنده متكاملان متآزران فى الهداية إلى تلك الطريق المنتهية بإدراك الحق . كما يعزو إلى المكاشفة قدرتها على تأمل وتمثل المعانى المجردة والحقائق الأزلية السرمدية ، أما العقل فلا يجد له فضلا فى الإحاطة بالمعارف الدنيوية .

ومن ثم يبدو إقبال بجانبه الروحى والعقلى ، فالجانانيان عنده غير متناقضين ولا متعاندين ولتبوئيهما الفارق بين إقبال والصوفية على الإجمال ، وفى تحديد منطلق من قيود الوزن والقافية ، نورد ما ذكره درويش جوال مات فى مصر فى القرن العاشر يسمى النفثرى ، وله رسالة قال إن الله ألهمه ما جاء فيها . وقد قسم الباحثين عن الله فهم ينحسرون فى ثلاثة ، عابد يعرفه الله بنفسه بمن منه وكرم

---

( ١ ) يوسف كرم : المعجم الفلسفى . ص ١٢١ ( القاهرة ١٩٦٦ ) .



وهو يعبد ربه أملا في جنته ، وفيلسوف وفقه ، يعرفه الله بنفسه بعزته وجلاله  
إلا أن هذا لن يهتدى إلى معرفة الله حق معرفته ، ففي يقينه أن الذات الإلهية  
لا سبيل إلى معرفتها ، ولذلك يقول إنه يعلم أنه لا يعلمها ، وهذا عليه . والعارف  
الذي يعرفه الله بنفسه بالانجذاب والوجد ، أو بإرشاد شيخه ولا شعور له  
بدنيا الناس من حوله (١) .

فإقبال بين الإفراط والتفريط ، يسعى إلى التآلف لا التخالف ، لا لنفسه  
السماء الأرض ، وما الغيب بشاغله عن الواقع ، وهذا هو الإيمان الحق ،  
والإسلام في صدق .

أما في الشطر الثاني من الجواب على السؤال الأول ، فيرى الشبستري أن  
العقل يهتدى إلى معرفة ما صنع الله وصفاته ، غير أنه عاجز عن إدراك ذاته .  
وإدراكها لا سبيل إليه إلا بالمسكاشفة . وهذا من رأيه مذكرنا بما عليه الصوفية .

بيد أن إقبالا يقول إن في العالم أحداثا في حركة وتطور ، وعقلنا دافعنا  
إلى الحركة في حياتنا ، كما أنه شاحذ بصائرنا .

ولكن أيهما المقدم على الآخر ، العقل أم الكشف ؟ وعلى هذا السؤال يرد  
إقبال مدليا برأيه الذي يؤخذ منه أن القلب جدير بأن يكون مناطا لاهتمامنا ، فيه  
يمكن الاهتداء إلى الله .

وهو ينسب إلى هذا القلب من الصفات ما يسمو به إلى غاية الغايات ،  
بما يؤكد أنه يقدم الكشف على العقل ، وعلى الإنسان أن ينتقل من داخله  
إلى خارجه .

وبرى بشير اخمد در ، مترجم روضة الأسرار لإقبال أن هذا مذهب

---

1) Nicholson : The Mystics of Islam pp.71,72 (London 1916)

السهروردي الذي يشترط الكشف أول ما يشترط في السالك . وهو ما يخالف رأي الغزالي الذي يشترط العلم أو العقل أولا عند الصوفي (١) .

ولتوضيح ذلك نقول إن مذهب السهروردي يتلخص في فكرة ما يسمى بالنور القاهر الذي يتخذ مظهر العقل الفلسفي والروح بعناهما في القرآن . ولا تبدو الفكرة بخصائصها إلا إذا وازنا بينها وبين محاولة رد الروح إلى العقل (٢) .

أما الغزالي وهو الفقيه ، فكان حتما أن ينشب النزاع والخلاف بينه وبين طائفتين ، الأولى طائفة الملتشككين المنكرين حقيقة الوجود ، والثانية طائفة من الصوفية تناسوا العقيدة وتهافتوا على وحدة الوجود ، وهو يؤكد إمكانية علم الكشف الذي يحظى باهتمام الفلسفة ، وفي هذا ما يتعلق بنظرية المعرفة . ويقول إن من الناس من يحسبون أن الأنبياء تتكشف لهم الحقائق . وهذا غير مانع من تصورنا لغيرهم عن تتكشف لهم تلك الحقائق دون أن يكونوا من الأنبياء ويرى في وحدة الوجود كلاما يستغلق ويستعجم كما لا يميل إلى الفناء في الله والاتحاد والاتصال به (٣) .

وفي هذا ما يسوق الدليل على أن إقبالا آخذاً أخذ الغزالي ، وهو في هذا يغاير الشبستري الذي يرفض العقل لآله لا يحيط من العلم إلا بالقليل ، فهو في هذا قريب الشبه بالسهروردي وإقبال في دعوته الإصلاحية التي يتجه بها إلى الشرق والغرب ، يؤيد نزعته تلك في جراف من عقد العزم على الجهر بما يراه الحق لأريب فيه ، فذكر في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام أن ثقافات آسيا والعالم القديم أجمع قد أخفقت ، لأنها واجهت الحقيقة من

---

1) Bashir Ahmed Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid p.21 (Lahore 1964)

1) Corbin et Kraus Le Bruissement de l'Aile de Gabriel. p.4 Paris.

2) Carra de Vaux : Gazali. pp 204, 208 ( Paris 1902 )

الداخل ليس إلا ، وكان تحركها من الداخل نحو الخارج ، وهذا ما تسبب في تشكيل نظرية ليس لها من قوة ، ومحال أن تقوم حضارة لها الدوام على أساس من نظرية بحتة .

ومن عجب أن المؤلفين جميعا لم يجيبوا على السؤال المطروح في البيت الثاني وهو علة الطاعة والمعصية .

## السؤال الثاني

هذا هو السؤال التاسع في كتاب الشبستري الذي يشبه الوجود ببحر خضم ساحله النطق ، والحرف فيه صدف ، أما الجواهر فعلم القلب ، أمواجه تنثر اللآلئ ومنها يخرج الشرح ونص الأخبار ، وأمواج هذا البحر ، مالها عدد ، ثور في دوام وتمور ولكن دون أن تنقص من لجة هذا البحر قطرة . ووجود العلم من هذا البحر المتناهي في العمق ، ولكن غلاف لآلئه من الصوت والحرف .

ويعقب على هذا التشبيه بتمثيل يذكر فيه ما يذكر القدماء في تكوين اللآلئ فيقول إن الصدقات تصعد من أعماقها البعيدة في شهر نيسان إلى وجه البحر فاغرة أفواها ، ثم يرتفع من البحر بخار فينهمر مطرا بأمر الله ، وتلقى اللآلئ القطر بأفواها لتطيقها عليه وترجع إلى مستقرها في القاع وقد امتلأ قلبها ، وبذلك تصبح من المطر قطرة ، في اليم درة .

ويغوص الغواص عليها مستخرجا الدر من صدفه ، ثم يتجه بالخطاب إلى سائله قائلا له إن جسمه هو الساحل والوجود كالبحر ، أما البخار فهو الفيض والمطر علم الاسماء . والعقل غواص هذا البحر العظيم . وينصح بفض الصدف عن الدر ، وطرح القشر لاستخراج اللب .

ثم يقول إن اللغة مع الاشتقاق والنحو والصرف ، دائرة على الدوام حول الحرف ومن يقضي عمره في هذا يقضه ويفنه فيما لا يتحصل منه نفع . ولن يجد في يديه إلا القشر الخشن من هذا الجوز ، فما وجد اللب من لم يكسر عنه قشره . إن اللب لا ينضج بلا قشر ، وقد تحصل علم الدين من علم الظاهر .

ويقول ليس علما ذلك الذى يميل إلى الدنيا ، إنه صورة وليس بمعنى ، ولا يحصل علم مع الطمع ، ومن أراد ملكا فليبعد عنه الكلب ، فعلم الدين من خلق الملائكة ، وهى لا تدخل القلب إن كان له طبع الكلب (١) .

ويدعو إلى عقل لوح القلب ، حتى يهبط الملك أمام محصل العلم ، فيفيد علم الإرادة ، ويقرا كتاب الله من النفس والآفاق ويتزين بمكارم الأخلاق . ثم يذكر بعض الفضائل ومنها الاعتدال . فيقول إن ظهور الحسن فى الاعتدال ، والعدالة للجسم أقصى للكمال . وإذا ما كان الصفاء للباء والتراب ، جاءهما من الله روح .

وفى تمثيل ثان ، يقول إن الشمس وإن كانت فى قلبها الرابع ، إلا أن شعاعها نور يدبر الأرض وليس للشمس طبيعة العناصر ، والسكواكب حارة وباردة وجافة ومنها العناصر كلها باردة ومختلفة فى ألوانها ، وحكمها مطاع كحكم الملك العادل ، فلن يقال الخارج ولا الداخل .

ويخرج من ذلك إلى قوله : اعلم أن النكاح المعنوى وقع فى الدين ، وقد أعطت النفس الكلية الصداق ، ومن ذلك تتولد الفصاحة والعلوم والأخلاق والكلام . والصباحة والملاحاة فى الدنيا منقطعة النظير ، وما أشبهها بخمير عرييد ، ولقد رفعت على مدينة الحسن رايتها .

وكل نظم العالم هدمتها ، وهى ثارة تمتلئ صهوة فرس الحسن ، وثارة أخرى تصول بالسيف الحسام . إنها تدعى فى الأنام ملاحاة وفى الكلام فصاحة ولقد دان لها الولي والملك والفقير والغنى ، فما فى حسن الوجوه الصباح ؟ إنه ليس حسنا وحسب ، فلا روعة للحسن إلا من الحق . واعلم أن الحق فى كل موضع فلا تتجاوز حدك . وما تمس الحاجة فيه إلى التفسير ، تلك الملاحاة التى يعدها الشبستري شعاع نور الوحدة الإطلاقية . ولقد تساءل عن ملاحاة الوجوه التى

---

(١) قال صلى الله عليه وسلم إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة .



تخلب اللب وتثير الحب . فهذه الملاحظة كما قال هي التاسب ، ولكنها في نظره  
من أمر الله . فجذبة القلوب بسعة ( لا يسعني أرضي ولا سمائي ) بحكم ( لا مؤثر  
في الوجود إلا الله ) . وفي هذا يقول ابن الفارض .

فكل جميل حسنه من جمالها  
معار له بل حسن كل مليحة

وما ذاك إلا أن بدت بمظالم  
فظنوا سواها وهي فيها تجلت

وتظهر للعشاق في كل مظهر  
من اللبس في أشكال حسن بديعة

وليس سواها لا وليكن غيرها  
وليس لها في حسنهما من شريك

وعنده أن صدور الأفعال لن يكون إلا من الله جل وعلا . وذكر الشبستري  
في رسالة ( حق لليقين ) أن العشق المجازي وهو إفراط المحبة لا مبحث له إلا ذلك  
الحسن الذي في المظهر الإنساني (١) .

ويرى الشبستري أن هذا الوجود أشبه شيء ببحر له من القول والعلم ساحل .  
والعلم في نظره علان مدوح ومذموم ، وهو يمدح ذلك العلم الذي يفتق من  
القلب هبة من الله . إنه تلك الدرر التي تكونت بفضل إلهي في صدقات كانت  
في القاع ، رفعتها العناية الإلهية إلى السطح لتقتلي بالدرر وتربط بها إلى القاع ،  
وللغواص أن يغوص عليها لالتقاطها .

أما العلم الثاني فهو العلم الدنيوي ، وهو الصدف الخاوي من دره فلا خير

---

(١) لا هييجي : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٤٨٢ - ٤٨٤  
( طهران ١٣٣٧ شمسي )

فيه ولا نفاسة له ، وأولى به ثم أولى به أن يطرح وينبذ .

والشبهى يشترط الفضائل لتسوية النفس الإنسانية وتهيئتها لتقبل العلم .  
إلهاماً من ربها . كما يستوجب أن يكون العلم منبث الصلة بالدنيا ، وعلوم الدين  
إنما كانت نشأتها بفضل من رب العالمين .

وهذا الصوفى مختلف جد الاختلاف فى تعريفه للعلم وتصوره له عن متكلم  
كأنى بكر الباقلانى ، فبعد العلم عنده أنه معرفة المعلوم على ما هو منه ، وهذا الحد  
يحصره عل معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيئاً هو منه . والعلم  
علمان : علم قديم وهو علم الله عز وجل وليس علم ضرورة ولا استدلال .  
وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم ،  
وهذا العلم المحدث على قسمين : علم ضرورة وعلم نظر واستدلال .

أما علم الضرورة ، فعلم يلزم نفس المخلوق بحيث لا يمكنه الخروج عنه  
ولا يتهاى له الشك فى متعلقه ، وقد وصف بذلك فى اللغة فقيل إنه بما أكره العالم به  
على وجوده . وهو ضرورى لمس الحاجة إليه . والعلم النظرى يقع بعد استدلال  
وتفكير فى حال المنظور منه أو تذكر نظر فيه . وقد يعرف بأنه كل ما احتاج  
من العلوم إلى تقدم الفكر والروية . وهو ما بنى على علم الحس فهو حسى .  
وكل علم حصل بإدراك إحدى الحواس علم ضرورة يلزم النفس ولا سبيل إلى  
الارتباب فيه (١) .

أما إقبال فيعارض الشبهى ، وتبدأ معارضته من البيت الأول الذى يعرض  
فيه لتشبيه الحياة لا الوجود والكون ، وهى حياة تموج بالأنفاس ، وتردد  
الأنفاس أمانة على حركة الحياة ، ويشبهها كذلك بالبحر ، وكأنما أصر على  
إبراز الحياة فى بحره هذا المغار لبحر الشبهى لأنه بحر جار وليس مجرد بحر .  
أما ساحله فالشعور والعلم بالأمور . كما أن أمواجه الدافقة لم ترتد عن ساحله  
بل طغت عليه وتجاورت به إلى الصحراء لريها .

---

(١) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة

ص ٣٤ - ٣٦ ( القاهرة ١٩٤٧ )

وهذه الحياة التي لا تكف عن اختلاجها ترهف الشعور بما يعترض من عقبات تحول بينها وبين انطلاقها واطراد اتساعها .

وإقبال يعقد الصلة بين الحياة والشعور المشبهين عنده بالبحر وساحله ، فهذا الساحل لم يصد الموج بل غمر به واندمج فيه .

وهذا الشعور وثيق الصلة بالماديات والمحسوسات ، وهو يناقض ما يرام الشبستري من وجوب ألا يتعمق العلم بشيء من أعراض هذه الدنيا .

ويقول إقبال إن الدور الذي يلعبه الشعور في تعيين خصائص حياتنا بما تؤيده نظرية الذسبية ، فهي تنص على أن الشيء المشاهد معرض للتغير ، وما ذاك إلا لأنه متوقف على من يشاهده فبحجم الشيء وشكله يتغيران بتغير وضع وسرعة المشاهد (١) .

كما يعبر عن تلك الفكرة بمثل قوله .

تري الدنيا ، ولكن ليس فيكما

بما تجويه ، فلتدع الشكوكا

من الأزمار دنيا اللون طاقه

نقيدها ، لها من انطلاقة

فهذا منه تلميح إلى تلك الفكرة ، على أن هذا العالم متصل بمن يشاهده منفصل عنه على سواء ، وهذا مترتب على شعور الرائي بما يرى .

وإقبال في واقعته ، يناقض الصوفي في أننا نقدر بتأمل ما يقع تحت الحس على الوصول إلى النفس الكلية ، كما ننتقل من المتعدد إلى الواحد . وإن التجربة تعدم توازنها وخطواتها مالم تكن لها خلفية عقلية . وهذا رأى أدلى به في رده على السؤال الأول .

---

2) Bashir Ahmed Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid p. 15  
(Lahore 1964 )

وفي الخاتمة يمجّد الذات ويبيّن عن فرط إعجابه بكمون أعظم قوة فيها :  
وذاك نيسّر بها تصيد . ومن تديرها لهما القيود  
وتلك الذات في دنياك أضرم بغزوك ما ترى أو غاب حطم  
والبون بعيد بيته وبين الصوفي الذي يحقها عفا ويغنيها في الذات الإلهية  
إفناء .

ولقد درج الصوفية الآخذون بنظرية وحدة الوجود على أن يسموا الله  
بحرا والإنسان قطرة . أما إقبال فوافقهم في تسمية الله بحرا ، إلا أنه خالفهم في  
تسمية الإنسان لأنه سماه لؤلؤة مشرقة ، فربأ بالإنسان عن أن يكون قطرة مان  
شأنها يحن حنينها إلى فنائها في بحر ما . وهو يضرع الى الله راغبا إليه أن يجعله  
جوهرة إن كان من الفخار وعاء . كما يقول له إن نفاسة اللؤلؤة في يده إن كان  
صدفه (١) .

---

1) Abu Sayeed Nnr-ud-din : Attitude towards Sufism p. 300  
Iqbal (New York 1971)

## السؤال الثالث

مدار الكلام في هذا الصدد لدى الشبستري على مفهوم البعد والقرب من المولى تبارك وتعالى . وعلى أى وجه تكون الصلة بين الواجب وهو الله لكون الوجود ذاتيا له ، والممكن الوجود ، وهو مالا يعرض منه محال متى فرض وجوده وعدمه ، أو ما يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد . أما القلة والكثرة فتعلقان بمقدار البعد والقرب .

والمراد بالوصول هنا ارتفاع التعيين . فالخلق يتجلى في كل ذرة من ذرات الكائنات التى وجدت به وإلا انعدمت ، فكل كائن ذو نصيب من فيض الله وإذا ازداد الإنسان من الله قربا بعد عن ذاته ، كما أنه إذا ازداد بعدا عدم الإدراك ، فكلا الحالين مفقده إدراكه .

والله يتجلى في صورة الإنسان ( ونحن أقرب إليه من حبل الوريد )

وهذا التجلى في الكائنات على حسب تقبلها واستعدادها ، وبذلك يتضح معنى أن الله لا يتجلى في صورة مرتين ولا في صورة الإثنين . ويمكن التشبيه بالشمس التى يبدو نورها منعكسا على زجاجات شتى ، وقد عكست كل زجاجة نورا مباينا لنور الأخرى ، فنور الشمس واحد ولكنه مختلف متعدد بتعدد واختلاف ما ينعكس عليه .

كما أنه كلما زاد السكال الفطرى فى لسان زاد تجلى الله فيه ، والعكس بالعكس .

ثم يقول المؤلف فى البيت الثالث من جوابه على هذا السؤال ما يؤمى إلى أن الله خلق الخلق فى ظلمة العدم ثم ألقى عليهم من نوره ، وعلى قدر النصيب من هذا النور يهتدى صاحبه ويقترب من الله ، ويفسرون هذا بقوله تعالى ( أفن



كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ) .

وهذا لا يكون إلا برحمة من الرحمن الرحيم . كما يؤيدون ذلك بالحديث الذي جاء فيه أن الله خلق الخلق في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل .

ثم يقول : ما دمت منطلقا في الطريق فلا خوف يخلع القلوب ، ولا حاجة إلى السوط بالفرس النجيب .

ويريد بذلك أن للعارف يعلم أنه أحمى وفنى عن وجوده المجازى . والخوف هنا هو فقدان الحياة الصورية ، ولذلك فلا خوف على العارف بحكم قوله تعالى ( ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) .

ولقد تجرد قلب العاشق من كل شئ . ومخافة الله كالسوط للنفوس المتهافئة على الشهوات والتي تشغلها من الطعام والشراب شواغل ، وقد انصرف أصحابها عن العبادات والمجاهدات ، فسوط مخافة الله يردهم إلى سواء السبيل .

وهو ينزه السالك عن الخوف والرجاء ، ويشبهه الخائف بالطفل الغرير الذي يفزع من ظله ، ويريد ليهدى من روع ذلك الخائف من نار جهنم ، مؤكدا له أن شواظا لن يصيبه منها ، ويشبهه بالذهب الخالص من كل شائبة في طهر روحه وجسده . فالذهب لا يدخل النار إلا لينتقى عنه ما فيه من غش وخبث . فإخوفه من دخول نار جهنم وهو الطهور جسما وروحا .

هذا بيان أنه لا خوف للعارف في تمثيل وتخيل الشبهاتى الذى يتجاوز قوله إلى فكرة أخرى عن النفس ، فيذكر الإنسان بأنه ما دام أسيرا لحجاب نفسه ، فهو أسير حجاب العالم كله . يريد بذلك أن من رفع عن نفسه حجابها فليس له من حجاب .

أما في البيتين الأخيرين من هذا الجواب فيقول إن مرتبة الإنسان في دائرة المدارج والمعارج الوجودية، فإنها نقطة النهاية في القوس العروجية. وتلك النقطة في مقابل نقطة الوحدة . فلبواجهة تلك النقطة خصه الله بما لم يخص سواه ، فتجلت فيه خصائص العالم كله . والمظاهر الكونية تفصيل للحقيقة الإنسانية ، كما تجلى الله فيه بكمال ذاته وصفاته . وكل ما وسع العالم أجزاء له وهو العالم بأسره . إلى أن يختم قوله متجها إلى الإنسان راغبا إليه أن يقول أنا خير ما في هذا الوجود وليس فيه من شيء كمثل ، كما قال الشيطان عن آدم من قبل أنه خير منه .

ثم يعقد فصلا في الاختيار ، ونرى من الخير أن نهد له على سبيل التذكيرة والتعريف .

فهذا الاختيار يذكر مقروفا بالخير وحرية الإرادة والقضاء والقدر . وهو معضلة ترجع إلى القدم تضاربت فيها الأقوال منذ أيام فلاسفة اليونان الأقدمين كالأبيقوريين والرواقيين . أما في الإسلام وهو مناط اهتمامنا ، فقالت طائفة إن الإنسان مجبور لا قدرة له على خلق أعماله ، والله عز وجل هو خالق تلك الأعمال على يديه . وخالفتهم المعتزلة فقالت إن الإنسان حرة إرادته ، تخلق الأعمال قدرته ، مختار حين يعمل ولا يعمل .

وقد تصدى ابن حزم لهذه المشكلة في موضعين من كتابه الفصل في الملل والنحل ، فقال ما مجمله أن أهل السنة والأشعرية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة ، يذهبون إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة ، خلقها الله تعالى ، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة ، إلا أن سائر المعتزلة ومن وافقهم من بعض المرجئة والخوارج والشيعة فعلى أن أفعال العباد محدثة ، فعلوها ولم يخلقها الله .

ورأى أن مرد هذا من رأى المعتزلة ومن لف لفهم إلى سقم فهمهم لمائية أفعال النفس .

ثم قال إن بشر بن المعتمر قال إلا أنه ليس شيء من أفعال العباد إلا والله فيه

( الفارسي م ٧ )

فعل من طريق الاسم والحكم، وتفسير ذلك من قوله أن الله حكما منه بأنه صواب أو خطأ ، ويسمى بالحسن أو القبيح ، والطاعة أو المعصية .

وذكر أن رجلا من المعتزلة زعم أن الله لم يخلق الكفار لأنهم ناس وكفر مما ، غير أنه خلق أجسامهم دون كفرهم .

وعقب ابن حزم على هذا الزعم بقوله إن هذا منطبق على المؤمنين والملائكة والجن . ويصف صاحب الزعم بالبؤس والسخف ،

وفي نظره أن جميع المجبرة جعلوا أفعال العباد طبيعة اضطرارية كفعل النار للإحراق بطبيعتها ، وتلك صفة الاموات لا الأحياء المختارين .

ويندرج تحت هذا كلام له تحت عنوان القضاء والقدر، يقول فيه إن كثرة استعمال المسلمين لهاتين اللفظتين أوقعهم في اللبس، ففهموا منها معنى الإكراه والإجبار وليس كما ظنوا ، ثم أورد مختلف المعاني للقضاء والقدر في اللغة وهو على حجة من آيات القرآن الكريم . فمن معاني القضاء الحكم والأمر والإخبار، أما القدر فبمعنى الترتيب والحد . فمعنى قضى وقدر حكم ورتب ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا (١) .

وبعد هذه التوطئة التي تعين على تبين ما احتج به المؤيدون والمفندون ، ينفسح المجال للنظر في رأى الشبسترى ، الذى يبدأ بتعليل اختيار الإنسان ، بأن الجسد مطية تمتطيها الروح .

ثم يقول إن زمام الجسد وضع في يد تلك الروح وهذا العقل ، عند من يقولون بالاختيار وينبرى لتجريح هذا بقوله إن هذا مذهب عبدة النار . وخص عبدة النار بالذكر لأن العمل عندهم خير أو شر ، وهذا بعيد غاية البعد عن طريق المعرفة (٢)

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . ص ٣٣٣-٣٣٤ (القاهرة ١٣٤٧ هـ)

(٢) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز . ص ٤٢٤

وهو يغمز في القائل بالاختيار ويرى عليه ويخاطبه قائلا أى اختيار هذا أيها الجاهل ! فأنى يكون للإنسان اختيار وهو بذاته باطل ولا شيء . فالأفعال تابعة للصفات والصفات تتبع الذات ، ووجود الإنسان معدوم وإن يكن له وجود فهو وجود مجازى وليس بحقيقى ، قلن يصدر منه خير ولا شر .

ويريد الشبسترى ليدعم دعواه بدليلها ، فيتساءل عن إنسان أى إنسان عرف الفرح بلا ترح . وحقق قصارى ما يصبون إليه من أمل ، أو تأنى له أن يعيش أبداً . فلو كان له اختيار لما اختار إلا ما يطيب به نفسا . ويسوق لذلك مثالا آخر فيقول إن للناس مراتب كالإمارة والوزارة والصدارة ، وهى باقية بقاء الدهر ، غير أن أهل هذه المراتب لا تدوم لهم حال ، ولا بقاء لهم في مراتبهم . وهذا من الأدليل على أنهم عاجزون عن الاختيار لأنفسهم ، وأمر الله غالب .

ويومىء إلى كلام أهل القدر في هذا الصدد ، وقد أسلفنا تبيان مذهبهم .

ويقول أيعا لإنسان لم يتمذهب بمذهب الجبر ، كان من المجوس ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم :

وهو يريد بذلك الحديث الذى جاء فيه ( القدرية مجوس هذه الأمة )

ومعلوم أن القدرية يعدون من أهل البدعة لقولهم إن الإنسان حر فى أن يقرر قدره (١) .

كما يذكر وجه الشبه بين ذلك اللاحق الذى يقول نحن وأنا وبين المجوسى الذى يقول إله الخير وإله الشر . ويضيف أن الإنسان مجرد مظهر ونسبة الأفعال إليه عين المجاز .

ويقول : قبل خلق الروح والجسد ، تعين عمل لكل أحد . فهذا إبليس ظل فى الطاعة دهرًا طويلا ثم أصبح لعينا . ويسأل مخاطبه عما قدر فى الأزل ، لأن يصبح هذا محمدا وهذا أبا جهل .

---

1) Lammens : L'Islam, Croyances et Institutions. p. 56  
( Beyrouth 1926 )

ومن تأمل في عمل الله وتساءل ، فهو كالمشرك الذي يجرؤ على عزته بما لا يليق .

ويليق بالالوهية اللطف والقهر ، أما العبودية ففي الفقر والجبر . والكرامة للإنسان اضطرار ، وليست نصيبه من الاختيار . إنه مأمور . وحبذا هو من مسكين مجبور وعدم اختيار الإنسان ليس بظلم ، بل إنه عين العدل والعلم . إنه عدل لأنه وضع الشيء في موضعه وتصرف الله فيما يملكه ، وعلم لأنه كان قبل خالق الإنسان ، كما أنه لطف من الله وفضل ، فما كلف الإنسان مالا طاقة له به . ولقد كلف بذلك شرعا بحكم ( ولقد كرّمنا بني آدم ) .

ويتهى كلام الشبستري بقوله إن تكليف العبد إنما هو بحكم اتحاد المظهر والظاهر .

فعل المرء أن يرضى بقضاء الله ويعلم أن السعى فيما لم يقدره الله باطل .  
فعند هذا الصوفي أن ذلك الوصال بين الممكن والواجب ، أو أن الاتحاد بين الإنسان والله ، هو محور الذاتية والغيرية ، والقريب من الله هو من نفض عنه إمكانيته أي إنسانيته . فلا إرادة للإنسان ، ولقد أراد الشيخ لذلك توكيدا وقطعا للشك باليقين فيه . فرأى أن يعقد له فصلا يبسط الكلام فيه طويلا ولا غرو ، فهذا ما يتوقع من صوفي مذهب تمام الفناء في الذات الإلهية . وهو بذلك صادق التعبير عن مذهب أهل التصوف .

أما إقبال الذي يعارضه ريساجله فعلى رأى آخر ، لأن معنى ما يسمى بالوصال عند الشيخ هو قدرة الإنسان على الوصول إلى نظرة كالنظرة الإلهية في تقدير هذا الكون<sup>(١)</sup>

---

1) Bashir Ahmad Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i jadid p.28  
( Lahore 1946 ).



ودلت بوسائط ثلاث: الأولى وسيلة الصوفية الذين يبذلون وسعهم في الغوص على أعماق القلب وقطع ما بينهم وبين الدنيا من أسباب .

وفي رأى إقبال أن هذا ما يمكنهم من اكتساب رؤية ، غير أن ذلك كان وخيم العاقبة في المجتمع الإسلامي ، لأن غايتهم من ذلك لم تكن أن يروا شيئاً بل أن يكونوا شيئاً .

ولهذا فتلك الوسيلة الصوفية مرفوضة عند إقبال ، إذ أنها تقضى القضاء المبرم على شخصية الإنسان .

والوسيلة الثانية عقلية ، وهي التي يأخذ بها المحدثون من العلماء الذين ينظرون إلى الكون كنظام دقيق التحديد مشكل من أجل خير الإنسان وصلاحه . ولكن تلك الوسيلة لم تحقق المنشود من غايتها ، بل على النقيض من ذلك لم يسع الإنسان في خير يتحصل له ، بل سعى في شر يهدمه هدماً .

أما الوسيلة الثالثة ، فيسميها إقبال حيوية لأنها تقبل ضرورة الحياة وهي ما يسميه القرآن الإيمان ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد في قضية أو عدة قضايا ، والقضية قول في نسبة بين شيئين يتبعه حكم . وإقبال يدرك هذا الإيمان على أنه الإيقان المتحصل من تجربة فادرة وبه يهمر الإنسان أنه بلغ القاية في قوته الخلاقة وحرية وتجارز حدود الزمان والمكان .

وإقبال في تصوره للزمان والمكان يقول ( لا إله إلا الله ، ولا وجود للزمان والمكان ) (١) .

ويرى أن الزمان والمكان ما يصوره علم الحساب فهو القائل في صدر هذا الفصل .

---

(2) Alam Khundmiri : Conception of Time . Iqbal. p. 262  
( New York 1971 )

وهذا العالم الفانى جدد  
وعقل كيفه والكم قيد

لإقليدس وطوسي أراه  
وعقل قاس أرضا قد كفاه

وليس حقيقة فيه الزمان  
ولا أرض ولا حتى المكان

وإنه ليقف بنا التأمل لنقول إن إقبالا مشبه أن يكون مخالفا للشبستري في  
معنى القرب والبعد ، لأن إقبالا يذكر المكان كما رأينا ، أما الشبستري في شرح  
اللاهيجي فالبعد والقرب عنده معنويان لأنهما بالنسبة إلى ذاته وإلى الله .

وإقبال لا يرى التفرقة بين الروح والجسد، وهو معاند في هذا الرأي للصوفي  
الذى لا يجد الإنسان إلا وجودا مجازيا وقد فنى جسدا .

وإقبال لا يتناسى ما للجسد من خطر ، فالشعور المفضى إلى المعرفة ذو صلة  
بالماديات ، كما أن العقل والروح يتخذان هذا الجسد وسيلتهما إلى الظهور .

وهو يعتقد الصلة الوثقى بين الدين والدنيا . ولنا أن نعهما رمزين للروح  
والجسد ، فدعى على الترك فصلهم بين الدين والدولة ، وكرر ذلك في مواضع من  
كتبه . فهو القائل في كتابه ( جاويد نامه )<sup>(١)</sup>

ليس للكعبة تجديد الحياة  
إن أتى الكعبة غربى بلات

ما تغنى الترك ما قالوا نشيدا  
بل قديم الغرب سموه الجديداً

---

(١) د. حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ١٠٤ ( القاهرة ١٩٧٣ ) .

نفس آخر فيهم ماخفق  
عالم في القلب منهم ما انبثق  
وافقوا العالم هذا لا جرم  
فيه ذابوا شجرة تحت الضرم

لقد ضرب هذا المثل لينضح بعض اليقين على قلوب من تناسوا أن الدين  
والدنيا كالجسد الواحد بعضه من بعض ، وأيقن أن فضل الدولة عن الدين من  
أبطل الباطل . والإنسان عنده روح وجسم يشكلان كيانه متعاونين . ولعل  
الصوفي في عقده فصلا ينفي فيه الاختيار عن الإنسان، إنما أراد انكارا لوجوده  
وقدرته على أن يكون له من الأمر شيء . وليس بمستبعد أن يكون هذا صارفا  
لإقبال عن الرد عليه .

## السؤال الرابع

ينبهي الشيخ للكلام في القديم والمحدث . فالقديم مالم يسبق بغيره سبقا ذاتيا ، والمحدث ضده لأنه معلول بعلة . ويسأل كيف انفصل هذا عن ذلك . وعند المتصوفة أن القديم وهو الله تبارك وتعالى واجب الوجود يتجلى في الخلق . فالقديم على الدوام ظاهر في صور المحدث ويذكر بالله العنقاء وهي طائر لا يعرف منه إلا اسمه . والوجود واحد له البقاء سرمدي .

وكما أن العدم لن يكون إلا عدما ، فالوجود لا يصبح عدما ، أما المعدوم فلن يكون موجودا .

ويشير إلى العالم قائلا إنه محض اعتبار . لأن الذات شامت أن تظهر ، والظهور يكون بالاسماء وصور المظاهر ، فالعالم متشكل من تلك المظاهر ، ولن تكون إلا وهما ونحالا . والوحدة تتجلى في الكثرة كالنقطة الجوالة في حركتها التي تصبح دائرة ، فهذه الدائرة التي تقع تحت البصر لا تعدو أن تكون نقطة واحدة . وعلى هذا النحو يتجلى الحق في العالم . غير أن هذا الواحد في ذاته لا يريد . ويرغب إلى مخاطبه أن يستخدم العقل في فصل القديم عن المحدث . ليقول له لا جرم ألا يكون في الإمكان ثنائية مع تلك الوحدة .

وفي البيت الأخير يقول إن العدم واحد والوجود واحد ، وليس في الإمكان تصور التعدد في هذا أو ذاك ، وبذلك يقوم الدليل على وحدانية الحق جل وعلا .

وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض :

وَألسنة الأكوان إن كنت واعيّا

شهود بتوحيدي بحال فصيحة

تسببت في التوحيد حتى وجدته  
وواسطة الأسباب إحدى أدلتى

ووجدت في الأسباب حتى فقدتها  
ورابطة التوحيد أجدى وسيلة

وجردت نفسى عنهما فتجردت  
ولم تلك يوما قط غير وحيدة

وهذه الأبيات من تأييد ابن الفارض تذكرنا برأى أدلى به بعض دارسيه فقال  
إن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية ، يؤكد العقل فيها أن الله والعالم شيء واحد  
أو أن وجود المخلوقات هو نفس وجود خالقها ، وإسكنها وحدة نفسية لادوام  
لها ، لأنها تقول بزوال الحالة النفسية للمشاهد (١) .

والذى نرى أن هذه الوحدة عقلية عند الشبستري الذى ذهب يتلمس الأدلة  
العقلية لإقامتها عاينها ولم يلحق بجوابه تمثيلا ولا تخيلا ، مما يؤيد أنه إنما أراد  
أن يناطق العقل وحده . أما السؤال الذى يتلو السؤال السالف فى كتاب إقبال  
ويوافق السؤال السادس فى كتاب الشبستري ، فنحن واجدون فى الكتاب  
القديم أن الشيخ يتساءل فى تعجب عن شوق الإنسان وعشقه وطلبه مادام  
المعروف والعارف واحدا ، أى أنهما جميعا ذات الحق ولا وجود لموجود آخر .

وجوابه على ذلك بقوله لا تكند نعمة الحق كالكفور . فأنت إنما تعرف  
الحق بما للحق من نور ، يريد بذلك أن الإنسان موجود بوجود الله . ثم  
يشبه الإنسان بذرة التراب التى تستمد الحرارة من الشمس حسب قابليتها ، لأن  
للإنسان قلبه المضطرب عشقا وشوقا من الذات الإلهية ، ويريد به أن يذكر  
الغطرة ليذكر أصل الفكرة .

---

(١) د . محمد مصطفى حلى : ابن الفارض والحب الإلهي . ص ١٢٦  
(القاهرة ١٩٤٥)



كما يذكره « بعلم آدم الأسماء كلها » ، و « بأست بربكم » . وبأنه في اليوم الذي عجن فيه الطين ، كتبت قصة الإيمان في القلب ، وإذا ماقرأها ، فقد عرف كل شيء رام معرفته .

ثم يقول له على وجه التقرير إنه عاهد الله على عبوديته ، غير أنه لسي العهد بجهالة .

وبحكم « قالوا بلى » . كانت المعرفة في الفطرة .

وقد وردت في هذا المعنى عدة آيات كريمة مثل « فذكر أن نفعنا الذكرى ، و « إنما أنت مذكر ، و « كلا إنها تذكرة » .

فالشبستري يرى في كل هذا تنبيها على أن المعرفة في فطرة الإنسان ، تلقاها أول ما عرف الله ، فعليه أن يتذكر ما كان له ناسيا .

ويؤيد ذلك بقوله ، إن كنت في البداية رأيت الله ، ففي الإمكان ثانية هنا أن تراه فتأمل اليوم هنا صفاته ، لتستطيع غدا رؤية ذاته :

يريد بذلك ليقول إنه إذا تأمل صفاته في الدنيا ، ثم تجرد من علائق وعوائق البدن بالموت ، تأتى له أن يرى ذات الله يوم الدين .

إلى أن يقول : « وإلا جهلك المبدول لا تضع ، و « لا تهدي » من القرآن استمع .

وهو موقن بأن المعرفة فطرية لا تكسب ، يستشهد بالآية التي فيها « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » .

ولم يكتف بإيراد الأدلة العقلية ، بل وجد مس الحاجة إلى التثيل ، وقد أراد بذلك تفسير الحقيقة بالمجاز ، وبجمل قوله في هذا أنه لا بد من توفر شرط القابلية لدى من يدرك الحقيقة بفطرته ، وليس عجيبا أن ينكر ذلك من عدم تلك القابلية .

ويستشهد بالآية الذي تحدته طويلا عن الألوان ، فما يدرك من كل ذلك شيئا وإن أوردت له ما أوردت من حجة وبرهان ، فقد أظلمت عيناه وما عرف سوى السواد لونا ، ولن يعود إليه البصر بأية حال . ولا ينفعه كحل الكحل .

ثم يهبط من الخيال إلى الواقع ويضرب المثل قائلا إن العقل يعنى عن أحوال دنياه ، كالضرير الذي لا يرى شيئا في دنياه . ووراء العقل نظر تتأتى به معرفة المجهول ورفع الحجب عن الأسرار ، والإنسان يكتسب هذه القدرة الفطرية على المعرفة بتصفية النفس والمجاهدة والعشق .

ويشبه تلك الحكمة الإلهية بالنار التي أودعها الله الحجر والحديد ، فإذا ضرب هذا بذاك ظهرت النار . والشأن كذلك في الروح والجسد تنقدح منهما نار العشق كما تنقدح من الحجر والحديد وقع الصدام بينهما .

وعنده أن تلك النار التي يتطير شررها من الروح والجسد تضيء العالمين وتكشف عن السر . ويبلغ هذا التمثيل نهايته بقوله للإنسان إنه نسخة من نقش الإله ، فليبحث في ذاته عن كل ما بغاه .

يريد بذلك ليقول إن الله بأسمائه وصفاته يتجلى في الإنسان ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، ولن يتيسر هذا بالعقل والدليل ، بل بمحو وجوده المجازى في ذات الله ، وسبيل ذلك ما سبقت إليه الإشارة من الطاعة والعبادة وتصفية النفس .

أما إقبال فيبين مذهبه مذهب الصوفية الآخذين بوحدة الوجود . ولا تجمعهم بهم في هذا الرأي جامعة . فلا وجه في نظره لتمييز الممكن من الواجب ، لأن ما نسميه الوجود في كثرة مطردة سرمدية هو الواحد . كما أن غاية الفناء ليس الاتحاد بالأبدى ، فلا معنى في أن نصبح مع الله واحدا ، مادام كل شيء كان واحدا منذ الأزل ، وعنده أن الفناء ليس إلا إدراك هذه الوحدة الأبدية . والإنسان يتجلى في قلبه جمال الواحد . ويذهب إقبال أن انفصال الممكن عن الواجب واقع حقيقى كما أنه نعمة وضرورة .

ولولا هذا الانفصال لما كانت لها تلك القيمة في أخياه . لأن الإنسان وهو  
أعظم عنصر من عناصر الوجود ، إنما يستمد وجوده وقيمه من النور الإلهي  
ذلك النور الظاهر في جميع رحاب هذا الكون . ولن يتوفر له مثل هذا الخطر  
إلا إذا كانت له فرديته الخاصة به (١) .

وما هو ذا يشهد إلى رأى الشبستري ويعقب عليه برأيه فيقول :

قدما أو مفارقه حسبنا  
طلسمنا كان حسبان فنجنا

وليس لنا بفرقة عيار  
وواصلنا ، فدام له القرار

بناوبه ! عجيب ، أى حال  
ففرقتنا فراق فى وصال

فراق يمنع النظر الترابا  
وقشا ما به بلغ السحابا

وهذا العشق يزكو بالفراق  
مع العشاق كان على وفاق

فإقبال دلي يقين من أن ما يراه الصوفية الآخذون بوحدة الوجود ليس  
وحدة فى واقع الحال ، بل ثنائية ، وعلى الإنسان أن ينظر إلى الله نظره إلى  
مثالية تاهت فى سموها .

وهو يصور تلك الصلة رائع التصوير بمثل قوله إننا نختل بالله دون أن نوحده  
علينا بأننا ، وإن ظهر لنا بمظهر الغريب عنا ، فهو بمعرفته مطربنا ، ومنا من ينحت

---

(1) Bashir Ahmad Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid. pp.33,  
34 ( Lahore 1964 ) .

الحجارة . أو يختر له ساجدا ، وما شاهدته عينه ، والإنسان من تلك الفرقة إن شكا ، فإنه بها من زكا .

وعند إقبال أن الذات الإنسانية لابد أن تكون ذات كيان خاص بها ، وألا تكون معزولة عن الذات الإلهية في وقت معا . وتلك الذات الإنسانية تبلغ غاية كمالها إن احتفظت بكيانها حتى بعد اتصالها بالذات الإلهية .

ولقد رأى إقبال أن وحدة الوجود التي تمذهب بها الصوفية من الباطل ، والأولى به أن يطرح ، وهو الذي لم يرض من شاعر الفرس حافظ الشيرازي أن يعبر عنها في شعره ، وقال عنه إنه من يبعث الركود والخمود في النهمير ، كما يعترض على موقف الصوفية من الاتحاد المطلق مع الله ، وفي نظره أن المؤمن الحق لا يحصى له عن العمل الخلاق البناء ، بل ومن الحتم عليه أن يخوض معترك الصراع في الحياة ، لا أن يتحدد بالله ويفنى فيه مشبها الورد في ماء الورد<sup>(١)</sup> .

ولقد نظم إقبال كتاب ( أسرار الذات ) فعرض فيه لنمو الشخصية على أنها وحدة قائمة بنفسها .

وأخرج ( أسرار نبي الذات ) واتصدى فيه لحياة المسلم كفرد في جماعة إسلامية ، وجوهر فلسفته أن الحياة حركة دافقة تدفع ما يعترض مجراها ، وعلى الإنسان أن يحكم ذاته قبل أن يحكم الحياة ، والإنسان خليفة الله في أرضه وفي حياته وحدة تتشكل من الفكر والعمل والغريزة والعقل . وهو يزرى بالسلبية والاستسلام والخمول التي تألف منها الطابع المميز لموقف الصوفية من الحياة .

ويرى أن الإخفاق السياسي والتعاليم الصوفية جعلت للمسلم عقلية انهزامية وأكسبتها تسمية مضللة هي الرضا .

---

(1) Bausani : Il Poema Celeste. p. 24 ( Bari 1933 ):

ويعارض هذا بكل ما استطاع من قوة ويشجدهم المسلمين ويوقظ عزائمهم في دعوة مشيرة مألحة إلى العمل<sup>(١)</sup> . وهذا كاف حق الكفاية في إقامة الفارق بين الشبستري وإقبال ، فذهباهما متنافران وليس بدعا حينئذ أن يقف إقبال موقفه هذا من الداعين إلى وحدة الوجود ، التي تمحو ذات الإنسان محو ، على حين شاء أن يحياها إحياء ، وفصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية ليجعل الإنسان في الأرض خليفة . ولم يكن شيء أبغض إليه من التواكل والتكاسل ، وهو متهم بمفهوم الرضا عند الصوفية ، يصرفه عن معنى لديهم إلى معنى لديه ، ويريد لينأى به عن الحياة في أتم حركاتها وهي السياسات التي تقرر مصائر الجماعات . وفي أهم خصائصها المتعلقة بحرية الفرد في التفكير والتدبر .

---

1) Abdul Qayyum : The Cultural Heritage of Pakistan. pp.194  
196 ( Oxford 1955 )



## السؤال الخامس

هذا رد على السؤال الذى طرحه عظيم خراسان على الشيخ يستوضحه معنى أنا ، ويلوح أن السائل سبق له السؤال ، لأن الشيخ يومئ الى أنه أجاب من قبل على ذلك أو نحوه . والظن الاغلب أن الامر لم يزل مستغلقا على من طلب الى الشيخ تفسير معنى أنا والمراد بالسفر فى النفس الذى يذكره السالك فى طريقه الى الحق والراغب فى لقاء المطلق .

وقد عرف التجوال فى النفس فى الأفلاطونية الحديثة ، على أن الطريق الى الله طريق بداخلنا نساكنه ، والاتجاه صوب الاعلى والمطلق إنما يتأتى بالاتجاه صوب أنفسنا . وبما أن الطريق الى الله فى أعماقنا ، فلا وجه بأية حال للتجول فى الكون بحثا عن مظاهر الله . والصوفى يحقق بغيته فى المقام الاول بسفره الى نفسه لأن مظنة وجود ما يطلبه فيها (1) .

ويفسر ذلك أن التعبير بأنا عن المطلق ، وحقيقة أنا أنها الوجود المطلق المقيد بالتميز سواء أكان هذا التميز روحانيا أم جسمانيا ، فيقال لكل فرد من أفراد الموجودات أنا لأن التكرار يوجب الاستقرار . والحقيقة المطلقة وهى الوجود المطلق إذا خرجت من الإطلاق الى التقييد وتجاوزت الخفاء الى الظهور فنسميها أنا .

وأنا وأنت بإضافة الصفات عارض ذات الوجود المطلق ، ونحن نشبه ثقبين وكوتين فى مشكاة الوجود ، يظهر منهما نور مصباح الوجود . وشبه الوجود بمصباح والعالم بمشكاة يخفى فيها هذا المصباح .

أما تلك الأشعة التى تنبثق من ثقب تلك المشكاة ، فهى نور واحد ، يظهر تارة من مرآة الأجساد ، وأخرى من مصباح الأرواح .

---

(1) Ritter : Das Meer der Seele. ss 618,619 ( Leiden 1955. )

ثم يقول إنك جعلت العقل هاديك ورائدك ، فما عرفت من جزئك نفسك والعقل كالحس في إدراك المكشوفات . وهو منقطع السبيل إلى الكشف . فن جزئك أى من روحك لا تعرف نفسك أى أنا ، متوهما أن الروح هى أنا وحقيقة الامر أنها الحقيقة التى تشمل كل الحقائق ، وما الروح والبدن إلا مظهرين لتلك الحقيقة ، ولن تتم المعرفة الحقيقية إلا بالكشف والشهود . فلا ينبغى أن يختلط الامر على طالب المعرفة فلا يفرق بين السمن والورم .

ويقول : أنا أعلى من جسدنا وروحنا ، لأنهما جزء من أنا . ولفظة أنا ليست خاصة بالإنسان دون سواه ، ليقال إن أنا لفظ والروح معناه . أعلى مرة عن الكون والمكان ، تجاوز العالم واجعل منه لك الكيان .

ويذكر أن المرید إذا لم يسلك طريق تصفية النفس بهدى وإرشاد من الشيخ ولم يصل إلى الله لم يتبين تغاير الذات والصفات والوحدة والكثرة والظاهر والباطن والأول والآخر والغيب والشهادة والقرب والبعد والاتصال والانفصال ولا يدرك التوحيد على الوجه الأكمل .

وبسلوك تلك الطريق يرتفع الوهم الذى كان يضرب بين هذا كله بمائل ويصبح الكل واحدا ، ويصبح أنا وأنت وهو مجموع شيء واحد وتمحى الثنائية والغيرية .

ويشبه الوجود بالجنة والإمكان بالجحيم ، وأنا وأنت برزخ بينهما . وإذا ما ارتفعت الحجب ارتفع معها حكم المذهب .

يريد بذلك أن حجاب أنا وأنت إذا ارتفع وذلك فى مقام الفناء فى الله ، كما زال معه اليقين الجسائى والروحانى ، زال حكم المذهب تبعاً لذلك لأنه متفرع عن أنا وأنت ، ولا تبدو من بعد سوى حقيقة واحدة وهى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) .

ويوضح ذلك بقوله إن حكم الشريعة متعلق بى وبك ، ويميز العابد من

المعبود باعتبار الاطلاق والتقيد ، وإلا فالموجود الحقيقي شيء واحد ، أما أنا وأنت فمن اعتبارات العقل لتلك الحقيقة .

غير أن شيخنا آخر من شيوخ الصوفية يبين الفرق بين الشريعة والطريقة على نحو أوضح فيقول إن الشريعة هي الطريق التي جعلها الأنبياء أمام الأمة لدعوتها بتأييد من الله جل وعلا إلى التوحيد ولم يكن في الأمر خلاف ، لأن الخلاف لا ينجم إلا باختلاف العقول في تعقلها والأوهام في تصورهما ، ثم وقع هذا الخلاف من بعد لذلك السبب ، وكان في اللغات والعبارات والاستعارات لافي أصل الشريعة . فتلقى الأنبياء كلام الله وحى ومقدمهم إلى الخلق رسالة وتميد قاعدة العبودية شريعة والمضى في طريق الشريعة طاعة .

أما الطريقة فالطريق التي تنشعب عن تلك الطريق ، فالشارع الطريق الكبيرة والطريق أصغر منها . وفي وسط الشارع طريق ، وعليه فالطريقة مأخوذة عن الشريعة . والشريعة بيان التوحيد والطهارة والصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة ومعاملات الدنيا ومحاسبات العقوب ومروضة الله تعالى . ولكن الطريقة طلب تحقيق هذه المعاملات وإنجاز الأعمال بتصفية الضمير من شوائبه كالرياء والجفاء والشرك الخفي والحقد والحسد والكبر وما يجرى هذا المجرى

فالشريعة كل ما يتعلق بالظاهر ، والطريقة كل ما يتصل بالباطن ، فتطهير ثوب المصلي من الأدراخ واستقبال القبلة شريعة ، أما تنقية القلب عما يكدره وجعله في الحضور الإلهي عند الصلاة فطريقة ، ومراقبة ما تحت الحواس خاص بالأولى ، ورعاية ما وراء حجاب القالب خاص بالآخرى<sup>(١)</sup>

وعند الشبستري أن الشريعة من الأوامر والنواهي متعلقة بتعين ومجتمع الإنسان ، ولذلك فهي إضافة وليست عطفًا حتى تستقيم القافية ، فأحكام الشريعة خاصة بالجسم والروح ولولاهما لما كان الإنسان مكلفًا ، وحكمة التكليف إظهار

---

(١) قطب الدين أبو المظفر العبادي: الصفة في أحوال المتصرف . ص ١٤ - ١٨  
(طهران ١٣٣٧ شمسي)

العدم والاضطرار إلى العبادة وتعظيم ذات المعبود ولن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله .

والموجود الحقيقي واحد لا يزيد ، أما أنا وأنت وهو فاعتبارات عقلية لهذه الحقيقة .

وعلى هذا النحو يرى اللاهيجي حاصل المعنى في كلام الشبستري الذي أراد للمحو التام لأنا وأنت .

ويرى المفسر مصداق ذلك في قول ابن الفارض :

كلانا مصل واحد ساجد إلى  
حقيقته بالجمع في كل سجدة

وما كان لي صلي سوى ولم يكن  
صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

ويقول الشبستري إن هذا التعيين لابقاء له في تجلي الوحدة الإطلاقية ، ووم تعدد الحقيقة يتلأش في نور الوحدة . فالعارف الواصل لا يفرق بين المسجد والكنيسة رالبيعة لأنه لا يجد سوى الله وحده .

ويقول : إن التعيين نقطة وهمية على العين ، وإذا ما صفت عينك فالعين عين . وهذا منه تأكيد لما يذهب إليه من أن الوحدة تبدو في صورة الكثرة ، بعد أن خفيت وراء حجاب من أنا وأنت .

ويريد إلهي السالك طريقه الذي لا يقتضيه سوى أن ينقل خطوتين التتين ، الأولى أن يرى الله كل شيء يراه . والآخرى أن صحراء الوجود المجازي تصبح في نور عين السالك وبعد الفناء يتحقق من بقاء الله .

ويعقب الشارح على ذلك بقوله إن بين الصبر والحق ألف مقام من نور

وظالة ، ولن ينال السالك مطلوبه بالشهود مالم يتقطع بالحال هذه المنازل قاطبة ، ومن ثم فإن من يخالفون أحكام الشرع ولا يتبعون الأنبياء والأولياء ويدعون العلم بالحقيقة ، ضالون مضلون ومن جمال حقائق الإيمان والدين محرومون<sup>(١)</sup>

وينهى الشبستري كلامه في هذا الباب بقوله إنك هذا الجمع الذي هو عين الوحدة ، وذلك الواحد الذي هو عين الكثرة . وهذا سر يتكشف لمن عبر ، وكان من الجزئي إلى الكلي في سفر .

فيستفاد من قول الشبستري أن ( أنا ) لا تعدو أن تكون عارضا لذات الوجود وليس لها من كيان خاص بها يفصلها عن غيرها ، كما يرى أن معناها مخالف لمعنى الروح ، ومن توهم غير ذلك فقد أضله عقله ، وهي ليست خاصة بالإنسان .

وهي عنده حائل بين الواجب والممكن . إلا أنها . ما دامت باقية كالحجاب أو البرزخ فالوحدة مع الله أمر محال ولكن أنا أو أنت هي ذلك الواحد الذي تكون به الكثرة ، وعلى من أراد الفناء في الذات الإلهية ، أن يكون من سافر من الجزئي إلى الكلي .

أما إقبال فيقف على الطرف الثاني من التقيض لأن أنا أو الذات أو الذاتية تشكل المقوم الأهم من مقومات مذهب العقلي الروحي . وهو يؤمن بالإيمان الراسخ العميق بها ، وبذلك يعاند وحدة الوجود التي يؤمن بها الشبستري لأن مذهبها في الذاتية يضادها .

أما أساس مذهب فهو أن تلك الذاتية أساس الحياة التي ترسو عليه ومحورها الذي تدور حوله . فالله تبارك وتعالى ذات والإنسان ذات . وحياة الإنسان تتجلى في الذاتية ، فهو الخلق بأن يغوص في أعماق فطرته ليستخرج منها كل ما فيها من قدرته . وهو يفصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية .

---

(١) اللاهيجي : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٢٢٦



فعنده أن الإنسان يتبين الله على الوجه الاتم في صلاته ، فالدليل الأكيد على وجود ذات ، هو أن تجيب إذا ما نادتها ذات أخرى والإنسان الكامل في صلاته يستطيع أن يرى الله وجها لوجه دون أن يفقد ذاته الخاصة به (١)

والابتسكار والإبداع مما تزكو به الذات وتنمو ، أما التقليد والاتباع فما يضعفها أو يمينها . كما أنها تقوى بالحن والشده .

وإن دل ذلك من رأيه في الذات على شيء فهو قاطع الدلالة على أن الذات كائن له كيان جد قوى ، على الإنسان أن يحفظ عليه تلك القوة بتوفير أسبابها ، وهذا ما يصلح به المعاش والمعاد .

وإقبال يخرج من هذا إلى الإدلاء برأيه في الآلام والذات ، فهي عنده بكل بعضها بعضا ، ويتجاوز هذا متبسطا بقوله إبل الجنة ينقص لذتها فقد الآلم والهم فيها (٢) .

ونحن لا نجد في مؤلفات إقبال كلمة أكثر دورانا من الذات التي يحملها ويمزها إلى أبعد مدى ، على حين رأى الصوفية إذلالها بل محوها لتنفى في الله فناء تاما ، وهو في تمجيده للإنسان وذاته يسمو به إلى الحضرة الإلهية ، ويرى أنه بتحقيق قوة ذاته متجاوز الزمان والمكان . وحياة الإنسان لن تكون إلا حياة فردية ولا وجود لحياة كلية ، والحياة إنما تتجلى في الفرد ليس إلا . فالأنا أو الإنسان يسمو بخوض معترك الحياة وما هو ذا يقول في كتابه ( في السماء ) .

للوجود زينة تدعى ( أنا )

رغبة في الذات برهان لنا (٣)

كما يستعين الله على حفظ ذاته وتمكينها من إخراج مكنونها والإفادة مما لا يقف عند حد من قدرتها ، التي يتمكن بها من تسخير هذا الوجود وطرح الحبل في عنق الشمس والقمر ليصيدهما . وهو القائل في ( هدية الحجاز )

( ١ ) Schimmel : Das Buch der Ewigkeit S13 ( München 1959 )

( ٢ ) د . عبد الوهاب عزام : پیام مشرق لإقبال . ص ١٤ ( كراچی ١٣٧٠ هجرية .

( ٣ ) د . حسين مجيب المصرى : في السماء . ص ٣٤ ( القاهرة ١٩٧٣ )

لذاتك لا إله فضم مره  
لتخرج من تراب مات نظره  
ولا تقبض يمينك عن وجود  
له القمران في وهق بجره (١)

ولقد خص الذاتية في كتاب ( هدية الحجاز ) بفصلين يحمل قوله فيهما أن من  
يملك ذاته يعيش سعيداً وفي قدرته أن يتحكم في مصائره ، وبذلك الذات يبلغ  
الإنسان السكال وبدونها يصبح للعبد المثال ، والبعد عنها إلقاء بالأيدي إلى  
التهلكة ، وقد اكتسبت وجودها من وجود الله ، وكانت مظهراً جاز الحدود  
وما أجل تصويره لها في هذا الكتاب بقوله :

تأمل في انطواء كيف تبدو  
تراب ديس ، منه كيف سمو  
تور وراء ستر للخفاء  
وتبحث في دوام عن رواء  
بنار في الصميم ثوت وقامت  
تجارب نفسها ، والحرب دامت  
فن هذا لعالمنا النظام  
وكالمرآة قد أضحي الرغام  
تراب الجسم للذات الحجاب  
وتبدو الشمس أطلعها السحاب  
وتلك الذات تشرق من صدور  
بجوهرها التراب لنا كنور

فإقبال خالع عليها أخص خصائص الحياة مكسبها أبرز ملاحظها ، معزا لها  
معتزا بها ، ولولاها لما ماجت بحياتنا موجاتها ، ولا خفقت في قلبها خفقاتها .  
ويبلغ بتمجيدها المدى في عدها تلك الأمانة التي حملها الإنسان بعد أن عرضها  
الله على السماوات والأرض فأشفقن من حملها .

---

(١) د . حسين مجيب المصري : هدية الحجاز . ص ١٨ ( القاهرة ١٩٧٥ )

والسفر في النفس عند إقبال هو التأمل في أعماق تلك الذات، وهذا يتجاوز الزمان والمكان ، لأنهما يقيدانها ، وبذلك تتأخم الأبدية وتعود إلى الإنسان عملة باليانع من ثمارها .

وإذا نظرنا في خاتمة هذا الفصل عند المؤلفين وجدنا الفارق بينهما كأوضح ما يكون ، فالشيشترى يريد بالسفر رواية الجزء إلى الكل ، وهي رواية غير رجعة . أما لدى إقبال فهذا السفر في الذات نفسها بحث عن خفاياها ورغبة في الحصول على مكنون نفائسها ، فتمضي عن هذا السكون بعيداً بعيداً ولكن على أن تؤوب إلى صاحبها وهي تحمل التمين العجيب من لطافتها .

## السؤال السادس

يبسط الشبستري قوله في نقص الوجود عن الموجود مع أنه كل والوجود جزء ، مستفسراً في سؤاله عن هذا الجزء الذي يزيد عن الكل ، وكيفية البحث عنه للاهتمام إليه . فيرد قائلاً إن الوجود المطلق بعارضه من تعين وتشخص يسمى الموجود ، وعليه فالوجود جزء من الموجود ، أو ما من موجود إلا وهو كل وجزء من الوجود في وقت معا والتعين جزء آخر مضاف إليه وبذلك زاد عن الكل .

وهذه الكثرة بالإضافة هي التي تبدى الحقيقة الواحدة في صور الكثرة ، وهذا ظاهر والظاهر خارجي ، أما وحدة واتحاد الموجودات فباعتبار الوجود الواحد المطلق وهو الحقيقة والباطن للداخلي .

وقد ظهر الوجود الكلي من الكثرة ، وجميع الموجودات مظهر لهذه الحقيقة والوجود الكلي يستتر وحيدة الجزء وأصبح الواجب جزءاً من الوجود ، والوجود هو الموجود ، والموجودات منقادة للواجب وهو جزء منها ثم يقول إن الكل وهو الموحودات والكثرة ، لا وجود له في واقع الأمر ، لأنه أصبح على الحقيقة عارضا .

والشاعر العربي مؤيد لهذا بمثل قوله :

فقد صار عين الكل فردا لذاته

وإن دخلت أفراده تحت عدة

لك الكل يا من لا سواه فمن رأى

سواك فرؤيا ذاك من أحولية

نظرت فلم ابصر سوى محض وحدة

بغير شريك قد تغطت بكثرة

ويقول إن كل موجود مشكل من جزئين ، أولها الوجود الذي لا تبديل له والثاني التعين وهو عرض ينعدم . والعالم كل وفي كل طريقة عين ، يفنى ولا يبقى زمانين .

يريد أن العالم بمتنضى عدميته يفنى ، ويصبح وجودا بتجلي الفيض الإلهي . ويبدو عالم آخر ، وفي كل لحظة لأرض وسماء مظهر . وفي كل برهة صغير وكبير ، وحشر ونشور . وليس لشيء من دوام وثبات ، وعند الميلاد يكون الممات .

وليس الطامة الكبرى انعدام العالم في كل طريقة عين وظهور عالم آخر ، ولكن هذا في النشأة الأولى ويوم العمل . أما الطامة الكبرى أو القيامة ففي النشأة الثانية ويوم الجزاء ، والفرق بين هاتين النشأتين .

وكل الأقوال والأعمال تدخر ، لتظهر يوم المحشر ، ويبدو ما انطوت عليه الضمائر ، وفي هذا اليوم تبلى السرائر .

ويعقب الشيخ على هذا من كلامه بتمثيل ، يبدأ بقوله : إذا أردت أن تدرك أن الموت والحياة في كل طريقة عين غير الطامة الكبرى . فتأمل موتك وحياتك ، فمن كل ما يحويه العالم من سهول وجبال ، جسمك وروحك له مثال . ثم يورد بيتين بالعربية هما :

سبحان من ظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الشاقب

ثم بدأ في خلقه ظاهرا

في صورة الأكل والشارب



وشخص معين كشك هذا العالم ، أصبحت له كالروح وهو لك الجسم .  
ولله ثلاثة أنواع من الممات .

أولها في كل لحظة وهو بحسب الذات ، والثاني موت اختياري ، أما  
الثالث فاضطراري .

ويريد بالموت الاختياري كبح جماح النفس والإعراض عن مغائن الدنيا .  
أما الاضطراري ففارقة الروح جسدها . وبما أن الموت والحياة متقابلان  
متضادان ، فالحياة تحمل في ثلاثة منازل . وليس للعالم ذلك الموت الاختياري  
الذي لك في كل العالم .

ويقصد بالموت الاختياري وسيلة المعرفة الخاصة بالإنسان دون سواء .  
ولكن العالم في كل لحظة يتبدل ، ويصبح أمره الآخر كأمره الأول .

ثم يذهب إلى أن الإنسان هو الإنسان الصغير والعالم هو الإنسان الكبير ، ويشير  
إلى وجوه الشبه بين هذين الإنسانين فيقول إن جسمك كالارض ورأسك السماء .  
وحواسك الأنجم وروحك مذكاء . وعظامك الجبال العليات . وأطرافك  
الأشجار وشعرك النبات . وعند النزع يرجف من الندامة ، كما ترجف الارض  
يوم القيامة . ويبلغ منك الجهد وتغرق ، وفي بحر التضيق تفرق . فإذا ما الروح  
فارقت الجسد ، فأرضك قاع صفصف ولا بد . ويكون العالم على هذا المنوال  
الذي تشاهده بك في هذه الحال . البقاء للحق والسكافان ، وفي السبع المثاني  
لذلك خير البيان . وبكل من عليهما فان ، كان البيان وفي خلق جديد ،  
كان العيان ، وإيجاد وإفناء هذا العالم وذاك العالم ، كخلق وبعث نفس ابن  
آدم . والخلق دوما في الخلق الجديد .

ولو أن المخلوقات لها عمر مديد ، وفضل الحق تعالى ، من شأنه في التجلي .  
ولسكن بعد تجاوز الدنيا .

بقاء الكل في دار العقبى ، وكل ما أنت مشاهد بالضرورة ، له عالمان من معنى  
وصورة . ووصال الأول عين الفراق والثاني ، هو ما عند الله باق .

أى أن وجود الأول مجازى ووهى فهو عين الفراق ، أما العالم الثانى .  
فله الخلود .

والبقاء اسم الوجود ، ولكن إذا ظهر ، ظهر السائر لا الساكن . وبما أن  
المظاهر وفق الظاهر ، فالمظهر الدنيوى كالمظهر الاخرى ؟ وكل ما أنت فاعله  
فى الدنيا ، منتقل إلى الآخرة ، أى من عالم الصورة إلى عالم المعنى .

وكل فعل منك صادر ، أنت عليه لتكرارك له قادر ، سواء أكان خيراً  
أم شراً ، فإنه يصبح فى نفسك مدخراً .

وتصبح الحال طبعاً بالعادة . كما تحلولى الثمار بالمدة . ومن هذا تعلم الإنسان  
حرفته ، وهداه إلى الخير والشر فكرته . وكل الأقوال والأفعال تدخر ،  
لتظهر فى يوم المحشر . وإذا تعريت من قميص بدنك ، ظهر ما خفى من  
عيبك وفضلك .

والمؤلف يشير إلى هذا أخذاً من قوله تعالى : يوم تجد كل نفس ما عملت  
من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ،

ويتحدث عن الإنسان بعد الموت فيقول إن جسمه يبقى ولكن من غير  
كدورة ، ويعكس كالماء الصورة .

وأعمالك فى عالم الروح ، تصبح أنواراً حيناً وتوضع فى الميزان حيناً آخر  
وفى هذا إشارة إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم ( إن الجنة قاع صنف ليس  
فيها عمارة فأكثرُوا من غراس الجنة فى الدنيا ) قيل وما غراس الجنة يا رسول  
الله قال ( التسييح والتهيل )<sup>(١)</sup>

ثم يقول إن التعيين يرتفع عن الوجود بالموت ، وهذا تعبير عن القيامة لأن  
من مات فقد قامت قيامته .

---

(١) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز . ص ٥٢٥

وتصبح القدم والرأس والعين كالقلب ، وتصفو من . ظللتها صورة الطين .  
يريد بذلك ليقول إن الحكم يصبح للكشف والشهود على أن الحق بأحدية ذاته  
وصفاته يتجلى في كل ذرة من ذرات الكائنات والكثرات .

ونور الحق عليك يتجلى ، وترى الله تعالى ، وتضرب العالمين أحدهما بالآخر ،  
ولست أدري ماذا أنت صانع في نشوتك .

ويريد لسأله أن يذكر قوله تعالى ( وسقام ربهم شرابا طهورا ) وأن  
يدرك أن هذا الطهور هو أن يصفو من نفسه . وحذا هي من شربة ولذة وشوق .  
ويا طيبها من دولة وحيرة .

ويبارك تلك اللحظة التي يشملنا فيها ذلك الشراب الطهور فنغيب عن أنفسنا ،  
ونفنى في الله تمام الفناء .

وإذا ما تحقق لنا هذا كله فنحن لا دين ولا عقل ولا إدراك ولا تقوى لنا ،  
وفي سكرتنا وحيرتنا رقدنا على الثرى ، ولن تمس الحاجة إلى الجنة والحدور  
والخلد ، ففي خلوتنا مع الحبيب لا يدخل علينا غريب ،

ثم يبلغ الكلام نهايته بقوله : ولما شاهدت وجهك ورشفت تلك الخمر ،  
لست أدري ما عاقبة الأمر . ولا بد من خمار بعد كل سكرة ، فالقلب تدميه  
حسرة .

ويؤخذ من رد الشبستري على هذا السؤال أن الجزء هو المطلق ، والكل هو  
تلك الكائنات بالاضاف إليها من عوارض هذا المطلق . وكل موجود إلى فناء .

أما إقبال فيخالفه في هذا الرأي ، لأن الجزء عنده هو الذات ، وهي أعظم  
أهمية من الكل ، إنها أعظم ما يلوح لنا ظريتنا ، وهي تهبط من الأفلاك وتعلو  
كما تسقط ببحر الكون ثم تسمو ، والحياة خلود في صميمها وإن بدت لنا زمانا  
ينقضى .

غير أن إقبالاً يتحدث، في هذا الصدد ملياً ويذكر الذات وما لها من عجيب الصفات وعظيم القدرات ثم ينبرى للجبر والاختيار وهو ذلك الرأي الذي عقد الشبستري له فصلاً قائماً بذاته في سؤاله التاسع، ويؤيد قول النبي صلوات الله وسلامه عليه في غده الإيمان بين الجبر والاختيار، على حين التمس الشبستري كل سبيل لإقامة الدليل على أن الإنسان مسير لا مخير. وكلام إقبال في هذا الصدد متصل بالروح فهو القائل :

وما للخلق عندك غير جبر  
ومن بعد ومن قرب بأسر  
وتلك الروح من نفس الإله  
بخلوتها يلوح بلا اشتباه  
وهذا الجبر وهم أو ظنون  
بغير إرادة روح تكون ؟

فهو يؤكد أن الإنسان مخير ولا يجزم كالشبستري بأنه مسير .  
وإقبال يجد الوسيلة إلى ذلك أى إلى تحقيق الاختيار بعدم السير في خطى العقل، فالوسيلة بالاهتداء بهدى الكشف الذى يسميه النوح وهو المتعلق بالروح لا بالعقل، وفي رأيه أن العقل جزء والنوح كل والدوام للنوح لا للعقل الذى لا يتسع للخاود ولا يصيب من الشعلة نارها بل شرارها .

ثم يعود إلى الذات وكأنها عنده أخص من الروح، ويقول إنها إذا انضجت فقد نأى عنها الموت . وعلى ذكر الموت يذكر موتاً على حدة هو سكون الخفق في شوق أليم وإبعاد الشرار عن المشيم .

وهو يخالف الشبستري الذى يقسم الموت أقساماً يركن إلى المجاز في تسميتها ومنها الموت الاختياري أى قهر النفس وصرفها عن هواها لتصفو، وتلك وسيطتها إلى المعرفة .

فالشيخ يتمثل الموت بهذه الكيفية السلبية في الالتقياض عن الحياة وقطع أسبابها لتتأني للإنسان المعركة ، أما الموت عند إقبال فإنه الانصراف عن الحياة والتعلق بأذيال الفرار رعبا من معتركا . كما أنه يغالب الموت بملك الذات في نضجها ، وبذلك يهبها قوة ما بعدها من قوة .

والشبهى يعاود التعبير عن مذهبه في وحدة الوجود التى ينفىها إقبال .

وما دام الشيء بالشيء يذكر فلنشر إلى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود لنحدد الفارق بين الشيخين ،

يقول أبو العلا عفيفى فى تعليقاته على فصوص الحكم إن ابن عربى يذهب إلى أن وحدة الوجود دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفى فهو لا يقول بوحدة الوجود بالمسكافة ، بل يقرر استحالة تجلى الحق فى الوحدة ، فهذه الوحدة عنده من أوليات العقل لاتمس الحاجة فيها إلى دليل .

إلا أن الحال الصوفية هى التى تدفع ذوقا إلى تلك الوحدة الذاتية مع الحق . ورأيه أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما مشاهدته أو الاتحاد به أو الفناء فيه فهذه هى الإنيقية .

وابن عربى يفسر استحالة تجلى الحق فى الأحدية بقوله :

إن نظرت الحق به أى إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك

الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه . وكان حكمك لا معنى له . وإن اعتبرت الوجودين ، وهو معنى قوله إن نظرت به بك ، زالت الأحدية ، كذلك إذا اعتبرت الوجودين ، وجوده ووجودك ، وقلت إنك نظرت به بك ، ثم به فى حال فثابت فيه . وهو معنى قوله : ( وإن نظرت به وبك ) زالت الأحدية أيضا (١) .

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم . ص ٨٩ ( التمايزة ١٩٤٦ ) .



وبانسكار ابن عربي لتجلى الله في الابدية ، يخالف الصوفية الذين يذهبون إلى أن الله يتجلى في جمال الطبيعة ، حتى يمكن القول إن هذه الطبيعة ليست سوى تجسد الالهية (١) .

وإذا ما أخذنا برأى المعلق على فصوص الحكم ، وقد أدلى به وهو على حجة من كلام ابن عربي ، لوضح الفرق بين الشبستري ومن لف لفه وبين ابن عربي الذي استفاضت شهرته بأنه أخذ بمذهب وحدة الوجود ، ذلك المذهب الذي تمحى فيه الذات تماما .

ولنا أن نورد هنا ما يؤيد مذهب إقبال في إحياء الذات وعدم إفنائها وهو رأى لعظيم هندي من رجال الدين يؤخذ منه أن طالب الدين حري بأن يكون في موضوعيته كطالب العلم . وأن تكون هذه الذاتية نفسية عضوية ، حتى يتأتى له أن يهتدى إلى منهج حيوى جديد له . وأن يعد ذاته العباد الأخير لوجوده من غير ما تردد . على ألا يكون في تلك التجربة أى سر خفى ولا أى انفعال . وللقضاء على هذا العنصر الانفعالى راعت أصول التصوف أخيرا عدم السباح بما يعرف بالسمع ، وإيجاب الاجتماع فى كل يوم ، رغبة فى القضاء على العزلة التأملية .

وبالتالى تصبح التجربة طبيعية إلى أبعد مدى ، ولها أثرها العميق فى الذات . ويتجاوز الذات التفكير المحض ثم تتصل بالخالق . ولكن أخوف ما يخاف عليها هو أن تتوانى فى مسعاها ، وانصرافها فى تجربتها عن الوصول إلى الغاية . وإن تاريخ التصوف فى الشرق ليفيد أن الانصراف بالوسيلة عن الغاية كان أمرا سيئا المغيبة . فليست غاية الذات أن ترى شيئا بل أن تكون شيئا ، وأن تتلمس الفرصة الأخيرة لشحن موضوعيتها .

ويعثر على (أنا) قائمة على أساس أقوى وليست مثل (أنا أفكر)

---

1) Braginsky: Antologia Persidskoy Poesli. Str 12(Moskva 1958).

عند ديكارت ، ولكن مثل ( أنا أستطيع ) عند كانت . وليست غاية الذات أن  
تتحرر من فرديتها . وإن يكون عملها عقليا بل حيويا . وترى أن العالم ليس  
ما يشاهد ويعرف من خلال التصور ، بل ما يشيد ويجدد في دأب ودوام<sup>(١)</sup> .

إلا أن إقبالا يخالف هذا في الاعتماد على العقل ، ففي رأيه أن العقل عاجز  
عن إدراك الخالد ، لأن هذا العالم الهندي يريد ليستثنى الانفعال والوجدان  
من الدين مطلقا .

وهذا ما يظهر إقبالا بظهور الحق ، ويبرز فيه جانبين ليسمو بجناحين من  
فكر وروح .

---

1) Ikbal Ali Shah : Islamic Sufism pp. 95, 96 (London 1938)

## السؤال السابع

في الإجابة على هذا السؤال ، يعرف الشبستري بن يدعى عند الصوفية  
بالإنسان الكامل . ومباغنا من العالم أن محي الدين بن عربي من أهل القرن  
السابع الهجري ، أول من تحدث عنه ، على حين كان معناه معلوما لدى الصوفية  
منذ نشأة التصوف .

فهو القائل مانصه : فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا ، ولهذا قال  
لإبليس ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) وما هو إلا عين جمعه بين صورتين  
صورة العالم وصورة الحق . وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له  
هذه الجمعية ، ولهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه  
فيما استخلفه فيه فما هو خليفة ، وإن لم يكن فيه جميع ما يطلبه الرعايا التي  
استخاف عليها ، لأن استنادها إليه ، فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ،  
وإلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل . فأنشأ صورته  
الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى (١)

وتعريف الإنسان الكامل في المذهب الصوفي أنه من حقق اتحاد أحديته  
الأصلية بالله الذي خالق على صورته ، وهذا هو أساس الفلسفة الإلهية عندهم التي  
تذهب إلى أن التجربة الباطنة أصل المعرفة بالله . وعلى ذلك فالداخلون في زمرة  
الإنسان الكامل ليسوا الأنبياء فحسب من آدم إلى محمد صلوات الله وسلامه  
عليه بل تضم هذه الزمرة خصوص الخصوص من الصوفية المعروفين بالأولياء ،  
وهم كالأنبياء لديهم من إشراق فوري . وهو ظهور الأنوار العقلية وفيضاتها  
بالإشراقات على النفوس عند تجردها ، فاهم القدرة على معرفة غير المعلوم  
وغير المشاهد ، إذا ما ارتفع حجاب الحس فجأة . وانتقلت النفس إلى  
نور الحق .

(١) محي الدين بن عربي : فصوص الحكم . ص ٥٥ ( القاهرة ١٩٤٦ ) .

والولى متجدد بالله ، وهذا الاتحاد نهاية الطريق الذى يسلكه وحياة الفوز  
بنعمة الله ، وهى نعمة لا يهدمها ولا يفقدها بما يعمل ، بل بقدرته الروحية التى  
خلق بها . والولى يجمع الواحد بالمتعدد ، فالعالم معتمد عليه فى دوام وجوده  
وللقطب الرياسة على الاولياء ، وبه وبهم تتشكل للعالم هيئة خفية لتدبير شئونه .  
والاولياء يطوفون بالعالم كل ليلة ، وإذا اتفق لعينهم عدم الوقوع على موضع  
فيه ، ظهر بهذا الموضع صدع من غد ووجب عليهم لإخبار القطب بالامر ،  
وبركته كفيلا برأب هذا الصدع .

تلك عقائد وتجارب تبين طبيعة الله والإنسان ، وقد انتقلت من التوحيد  
القرآنى إلى فكرة وحدة الوجود . فالإنسان الكامل يعكس القوى الإلهية ،  
وكأنه المرآة تعكس صورة . ويذهب الجليل إلى أن الإنسان الكامل يتلقى من  
الله تجلى الاسماء الحسنى وتجلي الصفات . وهو حياة الكون بأسره ، وكل  
ما فيه مستمد منه (١) .

وخص الجليل الإنسان الكامل بباب فى كتابه ( الإنسان الكامل ) يعده  
عمدة أبواب هذا الكتاب واهتم بتحديد التعريف وحصر المعنى حتى لا ينصرف  
إلى غيره فجعل عنوان الباب ( الباب الموفى ستين فى الإنسان الكامل وأنه محمد  
صلى الله عليه وسلم . وأنه مقابل للحق والخلق ) .

فقال إن أفراد هذا النوع الإنسانى كل منهم نسخة للآخر بكأله ، ولا يفقد  
فى أحد منهم مما فى الآخر شيء إلا بالعارض ، فما أشبههم بالمرآتين المتقابلتين .  
ومنهم من تكون الأشياء فيه بالقوة ومنهم من تكون بالفعل ، وهم الكمل من  
الانبياء والاولياء ، غير أنهم يتفاضلون فى كمالهم ، فمنهم الكامل والاكمل ،  
وليس لاحد منهم ما لمحمد صلوات الله وسلامه عليه . فهو الإنسان الكامل  
والباقون من الانبياء والاولياء الكمل .

---

1 — Nicholson : Studies in Islamic Mysticism pp. 77 — 87  
(Cambridge 1921) .

( م ٩ — الفارسي )

وبضيف إلى ذلك قوله إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود وهو واحد منذ كان هذا الوجود إلى الأبد ، كما أنه يتنوع في ثياب . وذكر أنه اجتمع به في شيخه شرف الدين الجبرتي ، وهو لا يعلم أنه النبي صلى الله عليه وسلم . ويقول إنه ظهر في صورة الشبلي رضى الله عنه ، وهذا هو تجلي الحقيقة المحمدية في الآدميين . واتصل كلامه حتى بلغ قوله إنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليصلح من شأنهم ويقم من عوجهم . وهم خلفاؤه في الظاهر وهو حقيقة في الباطن . والإنسان الكامل يقابل الحقائق العلوية بلطافته والسفلية بكثافته . وجعل يسوق الأمثلة لذلك حتى ذكر أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك ، ومثاله للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها وقد أوجب الله تعالى ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل . وهذا معنى قوله تعالى : إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ، وفسر ذلك بأن الإنسان ظلم نفسه بأن أنزلها من تلك الدرجة جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري (١) .

وبعد هذه التوطئة التي مهدنا بها بين يدي الموضوع للفهم على أساس منها ، نعود إلى الشبستري لنرى كيف تصدى للكلام فيه وإلى أي مدى كانت موافقته المتصوفة فيما ذهبوا إليه وتمذهبوا به .

ونحن هنا نرى أن نعرز هذه التوطئة بما يشبه أن يكون تلمة عليها ، لنذكر معنى السفر في النفس عند الصوفية بعامة ، وقد اخترنا كتابا ليس بتقديم في أحكام التصوف جاء فيه قول مصنفه مبينا معنى السفر بأنه السفر الممنوي وهو أعظم الأسفار وأشرفها وأنجحها وفيه سعادة الدارين لأنه سفر الأرواح وانتقالها من ديار الشهوات النفسية وسيرها في أرض النفوس الطبيعية لقطع مفاوزها

---

(١) الجيلاني : الإنسان الكامل - ص ٢ ص ٤٤٦ ر ٤٧ ر ٤٨ ( القاهرة )



ومراحلها وخلاص النفس من رذائلها وغوائلها إلى أن تصل إلى ملكوت السموات وتلحق بعالمها الاصلى (١) .

تحدث الشيخ الشبستري أول ما تحدث عن المسافر إلى الله والسالك تلك الطريق التي تفضى به إلى ما ينشد من كمال وهو ذلك التوحيد العيانى الذى لا سبيل إليه إلا بالسفر المعنوى .

وهو يتساءل عن هذا المسافر من هو ، ويربط السفر والمسافر بمن يستحق أن يسمى الإنسان الكامل ، كما يحمل هذا السؤال الذى يجيب عليه متصلاً بسؤال سالف عن معنى السفر فى النفس .

فهذا المسافر هو المنطلق من نفسه طارحاً عنه كل أدرانها ، ليصفو كما تصفو النار من دخانها . ثم ذكر كيفية الانطلاق من النفس أو السفر ، وهو قطع مراحل ومنازل ومغادرة الإمكان والتعين فى اتجاهه صوب الواجب ، وذلك بكف النفس عما يشين من أعمال وأقوال ، وهى التى تقبح فى الشريعة والطريقة . وسيره فى سفره سير كشفى وهو أسمى من السير الاستدلالي ، لأن الأول بالشهود والمعاينة والثانى بالدليل ، وليس الخبر كالمعاينة .

ثم يشير إلى الإنسان الكامل فيقول : إنه يسير على العكس من السير الأول فى المنازل ، وذلك حتى يصبح الإنسان الكامل . وإنه ليقف بنا التأمل هنا لنجد شيخنا مخالفاً للصوفية على وجه عام من حيث قولهم إن الواحد هو الذى يسرى فى المتمد ، ولقد ذكر هذا فى فصل سابق ، إلا أنه هنا ينتقل من السلبية إلى الإيجابية ليقول إن الإنسان الكامل ينبغي أن يسير إلى الله ، أى من الكثرة إلى الوحدة أو من التقيد إلى الإطلاق ، وهذا هو رفع الإثنية واتحاد القطرة ببحرها .

---

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٢٦٨ ( القاهرة ١٣٢٢ هجرية )

ثم يدعو إلى تذكر الأناوار التي مربها الإنسان وهي أطوار جمادية إلى أن أصبحت له روح يستمد المعرفة منها ، وتحرك بالقدرة ، وجعله الله صاحب إرادته ، وأحس بالعالم وهو طفل ، ورتبت فيه الجوانب ، فانتقل إلى السكيات ومن القوى المحركة إلى القوى المدركة . فظهر فيه الغضب والشهوة والحرص والبخل والنخوة ، وجرت عليه الصفات الذميمة . وأصبح شرا من الوحش والشیطان والبهيمة . وبلغت مرتبته الإنسانية في دائرة الوجود النقطة الأخيرة في قوس الظهور المقابلة لنقطة الوحدة ، وبذلك انعكست في مرآته كثرات الأسماء والصفات الوجودية والإمكانية . وتميز الإنسان بذلك وأصبح أكمل الكائنات واستحق أن يكون خليفة الله في أرضه . وإذا ما جاءه من عالم الروح نور ، وهو العام الأدنى والإلهام الإلهي ، فإن قلبه يضيء بنور الحق ، ويعود من طريق قدم منها ، وهي للتقيدات والكثرات ، ويتحقق له الوصول إلى ما يريد

وبالجذبة أو يقين البرهان ، يصل إلى حقيقة الإيمان ، ويرجع من سجين الفجار إلى عليين الأبرار ويتوب وتحسن توبته .

والتوبة عند الصوفية تسمى باب الأبواب ، لأنها أول ما يتقرب به السالك إلى الله .

قال القشيري التوبة أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين ، روى عن الجنيد حين سئل عن التوبة قوله أن تنسى ذنبك ، وأراد بذلك توبة المحققين الذين لا يذكرون ذنوبهم بما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره (١) .

وفي نظر الصوفية أن التوبة إنما تكون بفضل من الله ، وبرحمته التي يغمر بها

---

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ، ص ٥١ ( القاهرة )

من كسب المعصية من عباده ( ويختص برحمته من يشاء ) بلا واسطة ولا آلة حتى يعلم عباده أن التوبة محض عطاء من الله (۱)

وفي التوبة يقول فريد الدين العطار : ( إذا كسبت الإثم فالله مفتوح الباب ولن يفتح لك من بعد فعلبك بالمتاب. ولو قدمت من باب الصديق مرة ، إيمان لك من الفتوح مالا يحصى كثرة ) (۲) .

ويوالى القشيري كلامه فيقول إن هذا الإنسان يتنزه عن مذموم الأعمال ، ويصبح كإدريس النبي الذي صعد إلى الأفلاك . فيقال إن إدريس بن شيث عليهم السلام أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى خرج عن بدنه واختلط . بملائكة الأفلاك ومضى إلى عالم الأرواح المقدسة ، وأقام هناك ستة عشر عاما بلا طعام ولا منام وبحكم وإنا رفعناه مكانا عليا ، رفع إلى السماء الرابعة وهي مقام القطب (۳) .

وإذا ما وجد من صفات السوء النجاة ، فإنه كنوح صاحب ثبات ، ولا تبقى قدرته الجبروتية في السكل ، ويصبح كإخليل الله صاحب توكل .

يريد بذلك أن قدرته الخاصة به تفتى فناء تاما في قدرة الله الكلية ، ويكون له مقام فناء الصفات المعروف عند الصوفية بالطمس ، ويدرك أنه لا يملك أية

(۱) د . قاسم غني : تاريخ تصوف در اسلام . ص ۲۲۲ ( تهران ۱۳۲۲ شمسی )

(۲) گر گنه کردی دراو هست باز

توبه کن کاین در نخواهد شد فراز

گر درائی از در صدق دی

صد فتوح پیشمار آید نمی

(۳) لا هیجی ، مفاتیح الإعجاز فی شرح کاشن راز . ص ۲۶۰

قدرة ، ولا قدرة إلا للحق . وإرادته إلى رضا الله تنضم ، ويمضى ك موسى إلى الباب الأعظم . فإن الرضا باب الله الأعظم . ويمجد من علمه الخلاص ، ويمسى سبوا ك ميسى . أى أن علمه ينفى في علم الحق . أما وجه الشبه بينه وبين عيسى ، فولد عيسى من نفخة جبريل مظهر العلم والحياة ، وإحياء الطير التى تشبهه همة السالك التى يظهر بها إلى عالم القدس ، وإحياء موتى الجهل بالعلم ، وعمل الخوارق التى يعمل الأولياء مثلها .

ويتخلى عن وجوده تمام التخلي ويفنى في الله ، ويبلغ مقام محمد المحمود ويلحق به صلى الله عليه وسلم في معراجيه ، وبعد أن كان الآخر يصل كالنقطة إلى الأول منه بدأ وإليه يعود ، ويصل إلى حيث لا يصل ملك ولا مرسل ، وهذا ما ليس بحاصل إلا للإنسان الكامل .

تلك هى الصفات التى أجراها الشبسترى على الإنسان الكامل فى رده على السائل ، وقد عقب على ذلك بالتمثيل غير مرة . وتفرقت به شجون الحديث فذكر النبى والولى وجهه الاشتراك والامتياز بينهما . ويبدأ هذا التمثيل بقوله كالشمس النبى وكالقمر الولى . وهما متحدان فى مقام لى مع الله .

والإشارة إلى حديث جاء فيه : لى مع الله وقت لا يسع معى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل .

ويقول إن النبوة فى ذاتها صافية ، والولاية فيها ظاهرة وليست بخافية . ولا بد للولاية أن تخفى فى الولى ، ولكنها ظاهرة فى النبى ، والولى يتبع النبى ، والنبى محرم للولى .

والشيخ فى هذا على حجة من قوله صلى الله عليه وسلم : على منى وأنا منه ، خلقت أنا وعلى من نور واحد ، أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى .

ويمسى الولى فى تلك الخلوة محبوبا ، وإلى الحق مجذوبا . وذلك لأن

الأول يحب الله ، وبتابعته للثاني وهو محبوب الله ، تسرى فيه هذه المحبة .

ثم يقول عن الولي إنه تابع من جهة المعنى ، وعابد من حيث المعنى . يريد بذلك أنه وصل إلى الفناء في الحق ، فتابعيته وعبوديته من حيث الصورة مرفوعتان عنه . ويبلغ به الكلام انتهاء بقوله إن بلغ أمره نهايته ، أصبحت النهاية بدايته .

أى أن السالك الآخذ بالشرعية والطريقة في سيره إلى الحق حين يبلغ الفناء فيه وهى مرتبة الولاية ، وتتلاشى القطرة في بحر التوحيد الحقيقى ، تنطبق قوس النزول على قوس العروج فتصل نقطة النهاية بنقطة البداية .

وكأنما رأى شيخنا أن كلامه في جوابه هذا لم يكن جامعاً مانعاً ، فمقب عليه بفصل عنوانه ( جواب فى السؤال الثانى ) لأنه فى الشطر الأول من البيت الذى تضمن سؤاله عن المسافر ، تصدى له بما ندرك منه أنه يريد به الإنسان الكامل تليحاً لا تصريحاً ، كما أنه فى التمثيل الذى عقب به على جوابه تحدث عن النبى والولى ليعقد الموازنة بينهما ، وكان السابق إلى الفهم أنه أراد بالإنسان الكامل ذلك الولي ، وبذلك هيأنا لفهم جديد أو مزيد من رأيه فى هذا الإنسان الكامل .

فبدأ بقوله إنه ذلك الذى يقوم بعمل العبودية مع ماله من كمال وقام وسيادة ، يريد بذلك أنه بعد تجاوزه بالتصفية والتجليه حدود المحسوس والمعقول ، والوصول إلى شعاع نور تجلى الذات الاحدية ، والفناء التام فيها ، لا ينسى عبوديته ولا يركب الغرور بكل ما نال من سمو المنزلة وعلو القدر .

وبعد طيه للمسافة ، يتوج الحق رأسه بالخلافه . ويجد البقاء فى الفناء ، ويصبح خليفه الله الهادى إلى سواء السبيل . جاءلا من الشريعة له شعاراً ومن الطريقة دثاراً ، فيصبح جامعاً بين الفناء والبقاء ، أى أنه يفنى ذاته لتبقى فى الذات الإلهية . وما دام واسطة الله لهداية الخلق ، فقد أصبح بحميد السجاية موصوفاً .



وبالعلم والزهّد والتقوى معروفا . والكل معه ، إلا أنه عن الكل بعيد .  
وتحت قباب الستر قعيد .

أى أنه مع كل ما يجرى عليه من صفات السكال ، بعيد عن كل شيء لكونه  
فى مقام الفناء المطلق ، وانفصل عن كل التعينات والكثرات ، واختفى تحت  
ستر الفناء .

وقفى على ذلك بتمثيل يبين فيه أن الشريعة كالقشر والطريقة كالب  
والحقيقة لب اللب .

فيقول إن اللوزة يفسد لبها إذا خدشت قشرتها قبل نضجها ، ولكن إذا  
نضجت ، بغير قشرتها طابت ، فإذا فضضت عنها قشرتها ، استخرجت منها  
لبها . ثم وضع التشبيه بقوله إن الشريعة قشر لبها الحقيقة . أما ما بينهما فهو  
الطريقة . ووجه الشبه أن الشريعة هى الظاهر من الأحكام ، أما الطريقة فسلوك  
خاص بأصحاب الحال والمكاشفة .

أما الحقيقة فهى اللب . وهو من اللوزة أطيب ما يطلب . كما أن  
الطريقة بالنسبة إلى الحقيقة هى ظهور التوحيد الحقيقى . فلها منزلة القشرة .  
ولا نضج لللب بلا قشرة . ولا حصول للحقيقة بلا شريعة ولا طريقة . وحاصل  
هذا البيت أن الشريعة والطريقة هما ما تتحصل به الحقيقة .

ويؤيد اللاحى شارح الشبسترى هذا المعنى بقوله تعالى : وما خلقنا الجن  
والإنس إلا ليعبدون ، أى لى يعرفوا عرفانا حقيقيا يقينيا بالمشاهدة  
والمكاشفة وهذا ما لا يحصل إلا بالعبادة .

وبالحديث القدسى الذى جاء فيه : كنت كنزا مخفيا فأحييت أن اعرف  
نفاقت الخلق لى اعرف ، ويضيف الشيخ إلى ذلك قوله إن العيب فى طريق  
السالك نقص اللب ، أما إذا كمل بالنضج ، فلا ضرر بمسه إذا طرح القشرة . وإذا  
اتصل العارف بيقينه ، انكسر اللب والقشرة .

وذلك أن من السالكين من ستر النور الإلهي عقلم فذهلوا عن أنفسهم ، ومن العلماء من تسقط عنهم تكاليف الشرع لأنهم مسلوب عقلم . ومن هؤلاء من يفتقون من لشوتهم ويشوبون إلى أنفسهم لهداية الحلق فيؤدون الفرائض ولا ينسون أحكام الشريعة بأية حال .

ويمضى عن هذا العالم لغير إياب ، ويشبهه مع القشرة أو الشريعة بالحبة التي إذا أمدتها الشمس بالحياة ، أصبحت دوحة ثابتة في الأرض سائمة في السماء .

يريد ليقول إن السالك يتولى الوعظ والإرشاد بين الناس ويعلمهم مالا يعلمون فيسرى علمه فيهم وكأنه حبة نمت وتكاثرت .

ويشبه هذا السالك بالفرجار الذى يدور حول نفسه فيصل من النهاية إلى البداية . أى أنه يعود من مقام الوحدة والجمع إلى مقام الكثرة والفرق ، ويسلك السلوك الأول الذى بلغ به تلك المرتبة العالية من عبادات ومجاهدات .

ويكرر الشبستري بيتا بنصه أورده من قبل تحت عنوان ( جواب فى السؤال الثانى ) وهو وبعد طيه المسافة ، يتوج الحق رأسه بالخلافة .

ويذكر أن هذا ليس تناسخا للأرواح ، بل إنه من جهة المعنى . وظهور فى عين التجلى .

وقد سئلوا وقالوا ما النهاية

ف قيل هى الرجوع إلى البداية

وعرض لما عرض له من قبل من تعريف بحمد النبى والولى . فقال إن النبوة ظهوراً من آدم ، وبلغت كمالها فى الخاتم ، وقال إن الولاية باقية منذ أن اختتمت النبوة ، ولكنها تعرف من مظهر النبوة ، لتظهر فى الأولياء .

وعبر عن مذهب الشيعى بقوله إن ظهور كمال الولاية سيكون فى خاتم الأولياء ، يريد به المهدي المنتظر ، ويتم به العالمان . والأولياء له كالأعضاء ، فإنه كل وهم كالأجزاء . . ولما كانت له بالنبي صلى الله عليه وسلم نسبة تامة ،

فيه تكون الرحمة العامة ، ويصبح القدرة لهذا العالم وذاك العالم ، ويظهر الخليفة من أولاد آدم .

ويتلو ذلك تمثيل في بيان مراتب الانبياء والاولياء بالنسبة إلى النبي صلوات الله وسلامه عليه

وفيه يذكر الشمس بشروقها وغروبها ، وكيف أن الفلك الدوار ، به يكون الزوال والمغرب والعصر للنهار . وقد مهد بهذا ليقول إن نور النبي شمس وما أعظم ، وظهر من موسى ومن آدم . وأوماً إلى أن للأنبياء مراتب . وجنح إلى التمثيل والتخييل فقال إن للشمس ظلال على الدوام ، وهذا المعراج للدين القوام . مريداً بذلك أن الشمس بارتفاعها في السماء وهبوطها يختلف ظلها طولاً وقصرًا في درجات . ولكنها في نصف النهار لا تلقى ظلالها . ودرجات ظلالها كالمراق في سلم العروج . وفي عهد النبي صلى الله عليه وسلم بلغت الشمس وسط السماء . فتلاشت جميع الظلال . وهذا العهد هو العهد الذي بلغ فيه نور النبوة أوج كماله وبذلك كان المصطفى أي المختار من كل ظل وظلمة .

وليس من نافلة القول هنا أن نفسر ما يعرف بنور محمد الذي ذكره الحلاج في كتابه الطواسين فقال ( ليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم . واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم ) .

فهو النور الأزلي ومنه أنوار الانبياء والاولياء . وأول ما ظهر في العربية من المؤلفات المعروفة بالمولود ، كتاب التنوير في مولد السراج المنير لابن دحية من أهل القرن السابع الهجري ، ولم يبق الزمان على هذا الكتاب ، إلا أنه من المقطوع به أنه يتضمن ذكر النور محمد وانتقاله (١) .

وجاء في مولد الخفاجي المتوفى عام ١٩١٢ ، أخرج البيهقي بسنده عن

---

1—Ahmed Ates : Mevlid. S10 (Ankara 1954)

جابر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أول شيء خلقه الله تعالى قال : هو نور نبيك يا جابر ، خلقه وخلق منه كل خير وخلق به—ده كل شيء (١) .

ونعود إلى الشبستري لنجده يقول إنه صلى الله عليه وسلم لم يكن له ظل مظلم . لأنه شمس أو نور في وسط السماء ، ثم عجب لكونه من حيث الحقيقة نور الله ، ومن حيث الشخص والتعين ظل الله .

وله قبة بين الغرب والشرق ، فهو بين النور مفرق . وتبوا النبي صلى الله عليه وسلم منزلة أعلى من منزلة الأنبياء طرا ، وجعل وجود الناس من ظل نوره .

وقال في تفضيله على الأنبياء : بما أن النبي كان في الرسالة الأكمل ؛ فلزام أن يكون من كل نبي أفضل .

وهنا نألفس بما وقع في تاريخ الترك وكان عميق الأثر في أديهم . ففي القرن الرابع عشر الميلادي وفي مدينة بروسه اتفق أن شيخا من مشايخ الصوفية يسمى سليمان چاي كان يلقي السمع ذات يوم إلى أحد الوعاظ . وكان من كلام هذا الواعظ قوله إنه لا يفضل عمدا صلى الله عليه وسلم على غيره من المرسلين ، وهو على حجة من قوله تعالى في سورة البقرة ( لا نفرق بين أحد من رسله ) وكان بين الحضور عربي من أهل الشام ، فما سمع هذا من كلام الواعظ حتى استشاط عليه وصاح قائلا : أيها الجاهل ؛ لا بصر لك بالتفسير ، ولقد ذهبت عن التشابه والناسخ والمنسوخ . فإن المعنى المقصود من هذه الآية هو عدم التفرقة بين الرسل في أمر الرسالة والنبوة لا في مراتب الفضل . وإلا فكيف يفسر قوله تعالى ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) (٢)

---

(١) الخفاجي : قصة المولد النبوي الشريف . ص ٢٣ ر القاهرة ١٩٥٢ )

(٢) د . حسين مجيب المصري : في الأدب العربي والتركي . ص ١٩٤ ( القاهرة

وعاد إلى بلده منضبا ، واستغنى في قتل الشيخ ثم عاد إليه وقتله . وكان هذا باعنا بعث سليمان چاي على أن ينظم ( مولدا ) هو أروع منظومة من نوعها في الأدب التركي القديم . وكانت ظاهرة هامة في تاريخ هذا الأدب لأن أكثر من شاعر تركي عارضها من بعد . وقال الكتاب التركي القديم لطيفي إنه اطلع على مائة مولد فما وجد في واحد منها ما وجد في مولد سليمان چاي من جمال اللفظ ورقة المعنى واتقاد العاطفة . ولا كان لمولد غيره ماله من جودة واستفاضة شهرة (١) .

ومن قول سليمان چاي في مولده ( كان محمد في الصورة آخرهم ، إلا أنه في المعنى أولهم . إنما وجد الوجود بسببه . وكان العالم لاجله . وإني محدثك عن هذا النور كيف انتقل ، وإلى من جاء وإلى من رحل . اصنع إلى بأذن روحك الآن . فإني عن هذا الكلام المليح بيان ) (١) .

وُدار كلام الشبستري في هذا النطاق إلى أن قال في تفضيله صلى الله عليه وسلم: بما أنه كان في الرسالة الأكمل ، فهو من كل نبي أفضل . ثم ذكر أن الولاية ظهرت في خاتم الأولياء . وقال إن النبوة ختمت بمحمد كما ختمت الولاية بالإمام المهدي .

---

(١) لطيفي تذكره لطيفي . ص ٥٧ (درسمات ١٣١٤ )

صورتا كرجه محمد صوك ايدي

الا معنيد قمودن اون ايدي

بونجه وارلينه سبب هم اول ايمش

عالم اول اولدوغى ايجين اولش

داخى اول نور نيجه نقل اتدوكنى

كملره دالب كما كتدوكنى

دوتك امدى جان قلاغنى بوسره

تا بيان ايدم بوسوز خوش سزى



وإن اقتبس الأولياء نور الولاية منه بحسب مراتبهم . وبه يمتلئ العالم  
بالأمن والإيمان ، ويستمد الروح منه الجماد والحيوان .

ولا يبقى في العالم كافر ، والعدل الحق فيه ظاهر .

ويقول في البيت الأخير إنه واقف بسر الوحدة على الحق ، ويبدو فيه  
وجه المطلق

هذا ، وقد يكون من تنمة القول في تبيان فضل النبي صلى الله عليه وسلم بعد  
إيرادنا ما أدلى به صوفيان فارسي وتركي ، أن نختار أبياتا في هذا الصدد لصوفي  
هرزي هو الشيخ حسن رضوان في مطلب من كتابه روض القلوب عقده على  
بيان مراتب العارفين التي تختلف باختلاف آدابهم ، وأن أعظمهم رتبة من  
أشرقت عليه أنوار حقائق آدابه صلى الله عليه وسلم ، حتى أدرك بذلك رتبة  
الخلافة الكبرى والدعوة إلى الله تعالى على بصيرة نيابة عنه صلى الله عليه وسلم  
في أمته (١) .

نينا أجل من تأدبا  
لربه وباب من تقربا

وفيه قال الله مازاغ البصر  
وما طغى بل اعتداله استقر

ففي مقام قاب قوسين التفت  
عن السوى وعند رؤية ثبت

أو أنه مازاغ بالتقصير  
في الحكم عن بصيرة البشير

---

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٤٨٢ ( القاهرة ١٣٢٢ هـ جرية )

وما طغى بالسبق عنها بل وقف  
فيما رآه عندها وما انحرف  
ففاق كل الأنبياء بما انسحب  
عليه دون غيره حين اقترب  
وذلك المقام مخصوص به  
فلم يكن لغيره في قربه  
فبان وجه الفرق بين المصطفى  
وغیره من له المولى مصطفى

وبعد ، فالمتحصل من كلام الشبستري أنه يريد بالمسافر من يسلك طريق  
التصوف في رحلته إلى الذات الإلهية ليفنى فيها ، وهو يبدأ بالتوبة متأسيا في  
هذا بالسالك الذي يزكى نفسه بها ، ويشبه الأنبياء في ذلك .

ولكن الشيخ بتمثيله يبسط الكلام طويلا في النبي والولي ، بما يستدل منه  
على أنه يرى الإنسان الكامل فيهما متوقعا أن يتوفرا على انحاز مهمتهما وهي  
هداية الأنام وفق الشريعة والحقيقة .

وهنا لا يحدد الشيخ تعريفه على وجه الدقة للإنسان الكامل ، فلا نكاد ندرك  
منه ما إذا كان يريد به كل إنسان متحقق بالكمال ، أم أنه يخص الأنبياء والأولياء  
وخدمهم بهذا الكمال دون غيرهم من السالكين ، ولعل تكريره للتمثيل أدى إلى تداخل  
أوقع في شيء من اللبس . كما تعن لنا فكرة أخرى تتعارض مع فكرة الشيخ ،  
وهي أن الأنبياء والأولياء الذين يعظون الخلق بالشريعة والحقيقة ، إنما يصلحون  
الدنيا بالدين ويهدون الناس إلى ما فيه خير لمعاشهم ومعادهم .

وهذا من صفاتهم يخالف صفات من اريد بهم أن يرفضوا دنسهم ويفنوا  
ذاتهم وينسوا أن لهم وجودا ، فما تبقى لهم كيان أى كيان .

أما إقبال فما شد رحاله إلى الفناء ، ولا يرايل هذا العالم بما وسع ، بل يتجاوز مالا يعتمد عليه من تجارب ليست بذات دوام ليصل إلى تجربة متميزة بمقوماتها راسخة بصفاتها ، يستوحى منها ما ينكشف به سر حياة روحية يستقيم بها أمر دنياه .

فسفرة الصوفي إلى حيث يفقد ذاته ، هي سفرة إقبال التي يتجاوز فيها كل حد وقيد إلى حيث يعثر على تلك الذات ضالة منشودة وجوهرة مفقودة . ولا تعدو هذه السفرة أن تكون نظرة ، يفوس بها على أعماقه ، فيختل بذات الحق ويرى المولى والمولى يراه ، كما شاهده صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج . وهذا في مذهبه بلوغ أوج الكمال .

وهو يتحدى الصوفي وينازعه الغلبة ، معارضا له بالخلاف فيقول :

بذاتك كن قويا في حضوره

حذار من الضياع يبحر نوره

فهذا الذي يرى ربه من خلال ذاته لأمر الدين والدنيا إمام ، يقود من عمى من الأنام . وبذلك يواجه إقبال الدين والدنيا جميعاً . كما يعد الاقتراب من الله وسيلة إلى جعله مثاله المحتذى ، وبذلك يأخذ عنه العظيم الكريم من خلقه . إلا أنه لم يذكر نبيا ولا وليا ، مخالفا بصنيعه هذا صنيع الشبستري ومن لف لفه من المتصوفة .

ومن جرت عليه هذه الصفات هو وحده الإنسان الكامل عند إقبال . ثم يوصى ويؤكد الوصية على الناس بطلبه والتعلق بثوبه حرصا عليه ورغبة فيه ، كما يزجر عن مد اليمين إلى الشيخ ، داعيا إلى أخذ الحذر من شخص لا تراه العيون .

مريدا بذلك قصر السكال على الإنسان الذي حدد له نهجا ينقل فيه خطاه إلى تلك الغاية التي يريد له أن يبلغها ، وقد أنهى كلامه فيه بذكر صفاته :

## كثرة الشمس تشرق في الصباح لديه شمس أفكار صحاح

ومن عجب أنه في ذاتيته وروحانيته ومثاليته ، لم يفس دنيا الناس وهي تموج  
بهم من قريب أو بعيد ، فرتب على ذكر الإنسان الكامل ذكر الغربي في سياسته  
وحضارته فعابه في نظام حكمه وساء منه أن يسير في خطى الشيطان ، ويتهاافت  
على حطام الدنيا ، ونعى عليه جوعا لا يشبع ، وطمعا لا يقنع ، وصحوة للجسم  
وغفوة للروح ، وهذا ما أزرى عنده بالدين والفن . كما قال إن زاد الكفر  
العقل ، والإنسان في الغرب له القتل !

والحاصل من قوله أن كمال الإنسان بروحه في المقام الأول ، وبسبب من  
ذلك ، نفى عن الإنسان الغربي مثالية الكمال .

## السؤال الثامن

يتضمن هذا السؤال قوة لانيان لها على طول الزمان ، انطلقت بها في مطلع القرن الرابع الهجري صيحة الحسين بن منصور الحلاج ، ذلك الصوفي الذي استفاضت له الشهرة ، وكانت شخصيته ومذهبه موضع اهتمام المتأملين في الغابر ، والدارسين في الحاضر . قال عنه مؤلف من القدامى إنه تصوف وأسرف وتعبد وبالع في المجاهدة ، ثم ركب الغرور والرغبة في الرياسة . وقد ضرب في البلاد طولا وعرضا ، وجال بخراسان وما وراء النهر والهند ، وكانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ومن خراسان بأبي عبد الله الزاهد ومن خورستان بالشيخ حلاج الأسرار (١) .

والحلاج متميز من صوفية عصره بأنه لم يخف مذهبه عن الناس ، على أنه من قبيل المضمون به على غير أهله ، بل كان يجوس خلال الأسواق وهو في حالة من الجذب والطرب ويرفع عقيرته بقوله : يا أهل الإسلام أغيثوني ، فليس الله يتركني ونفسي فأتيني بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا يطيقه ، إصاح بهم في جامع المنصور قائلا : اعلوا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني توجروا وأسترح ، ليس في الدنيا للمسلمين شغل أم من قتلى (٢) .

وقد انبرى فريد الدين العطار لوصف مقتله فأطال ، ومن قوله في هذا أنهم جاموا به لصلبه على الأعواد ، وتجمع حوله خلق كثير وهو يقول حق حق أنا الحق . قيل إن سائلا سأله ما العشق ؟ فقال اليوم ترى وغدا ترى وبعد

(١) ابن العماد : شذرات الذهب . ص ٢٥٣ - ٢٥٤ (القاهرة ١٣٥٠)

(٢) د . عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام . ص ١٦٩ (القاهرة ١٩٤٦)



غد ترى ، فقتلوه في يوم وأحرقوه في غده وذروه رمادا في اليوم الثالث . ولما صعد السلم إلى رأس الأعواد سئل ما الحال فقال إن معراج الرجال رأس الأعواد . وسأله جماعة من مريديه ما رأيه فيهم وفيمن عارضوه ورجوه ، فقال لهم ثوابان ولكم ثواب واحد ، لأن المریدین أحسنوا به ظنا ليس إلا ، أما الآخرون فبلغ من قوة توحيدهم أن يمجوا بصلافة الشريعة . وللتوحيد أصل في الشريعة ، وحسن الظن فرع<sup>(١)</sup> .

ولقد أصبحت قولة ( أنا الحق ) شعارا للتصوفة الآخذين بمذهب وحدة الوجود ، وطالما ترددت في الشعر الفارسي والتركي .

وهامو ذا فريد الدين العطار يقول ( إذا ساقوني كالمنصور إلى الأعواد ، فإن يمجزني أن اسلم الروح ، لأن العيش إلى نفاذ )<sup>(٢)</sup>

وقال غيره ( أنا الحق تكشف السر المطلق ، ومن يقول أنا الحق إلا بالحق ؟ )<sup>(٣)</sup> .

كما قيل ( أشرقت في قلب أنوار العشق ، ووقفت روحى على أسرار الحق ، وكالمنصور بفناء ذاته الكامل ، يقول أما الحق جهرا كل قائل )<sup>(٤)</sup> .

وكان لقصة الحلاج منزلة جدمرموقة عند الشعوب التركية ، فما كانت في أديمهم باعنا جوهريا ولنفا حاديا وحسب ، بل كانت كذلك نوعا من مثالية الأولياء . فمذا أحمد يسرى الشاعر التركي التركستاني من أهل القرن السادس الهجرى يقول إنه لحق بخدمة العشق الصافى ، وغلب العدو على هذا العالم فرحل

(١) عطار : تذكرة الأولياء ، ص ١٤٢ و ١٤٣ ح ٣ ( ليدن ١٩٠٧ )

(٢) منصور واركر بېرنديم پاى دار مردانه جان دم كه جهان پايدار نيست

(٣) أنا الحق كشف اسرار است مطلق

بجز حق كيست تا كويد انا الحق

(٤) در دلم تابنده شد انوار عشق

كشته جانم واقف اسرار حق =

عنه ، والتمس ملاذا له في الحضرة ، وعلى باب العشق وجد نفسه كمنصور  
الذي جرى على لسانه قوله أنا الحق ، فجاء جبريل وردد قوله معه .

وقال منصور أنا الحق ، والمنربون إليه لا يشغلون إلا به . غير أن الشيوخ  
فتحوا قلوبهم للشر .

وفي قصة تركية شعبية عند الأتراك الشرقيين ، أن الله خلق نور محمد أول  
ما خلق ، وأربع قطرات من العرق ظهر منها الخلفاء الأربعة الراشدون ،  
والوردة الحمراء ( قزل گیل ) وهي الحلاج .

أما عند الأتراك العثمانيين ، فنذكر أول ما نذكر الشاعر يونس امره من  
أهل القرن الرابع عشر الذي كان أميا لا يكتب ولا يحسب ، وقد دله العشق  
الإلهي فترنم به على السجية . وقال أنا الحق مع الحلاج ، ووضع الحبل في  
عنقه من جديد . كما وجه إليه الكلام بقوله : يا منصور ، لقد جئت إلى الأعراد  
وتحولت إلى رماد .

وللشاعر إحدى منظومة في الحلاج ، ورد فيها قوله إن أعواد منصور هي  
المعراج ونور الله من فوقها تاج لها .

كما أن الشاعر لامعى مجد الحلاج في مطلع قصيدة ينتهي كل بيت من أبياتها  
بكلمة ( گل ) بمعنى الوردة ، وقد مدح بها السلطان سليمان القانوني .<sup>(١)</sup>

وقال الشاعر نسيمي الحروفي المذهب ( أقول بحق أنا الحق كمنصور ،  
فن وضعني على الأعواد فأصبحت في تلك المدينة المشهور )<sup>(٢)</sup> وبذكر نسيمي  
نذكر أنه كان عظيم المنزلة عند طائفة البسكتاشية ، وإن لم يقم الدليل على

== از کمال بیخودی منصور وار  
هر یکی گویان انا الحق آشکار

1 -- Massignon : La Legende de Hallace Mansur en Pays  
cs pp. 67 95 ( Paris 1947 ) .

(٢) دائم انا الحق سويلرم حقدن چو منصور اولشم  
کيمدر بنی بردار ايدلی بوشهره مشهور اولشم

انتسابه إليها وما ذلك إلا لدوران أسم العلاج وقوله في شعره لديهم وقد انتشر البكتاشية في تركيا وهم معروفون بصراحة نزعتهم الشيعية . وفي مذهبهم يروجون الأحكام الإسلامية الصوفية بالعناصر المسيحية والغنوصية ويؤلّون عليا كرم الله وجهه ، ولا يأخذون بالشعائر ويتناولون وجبة من الخبز والجبن والنيذ . وفي عام ١٩٢٥ حلت جماعتهم حلا نهائيا في تركيا (١) .

وفي تكبيرتهم موضع يسمى الميدان ، يطلقون على وسطه أسم (دار منصور) أى أعواد المنصور . وذلك إحياء لذكرى العلاج واعتزازا منهم به كمشهد في سبيل عقيدة أبى إلا الثبات عليها فئات من أجلها (٢) .

وفي حسابنا أن سمو العلاج إلى تلك المنزلة عند البكتاشية إنما كان للعنصر الشيعى والصوفى الغالبين على مذهبهم . فهم يرمزون به إلى استشهاد شهدائهم من جهة ويتلون تلو الصوفية من جهة أخرى . ولنعهد إلى الشاعر التركى نسييمى لنجده يضرب على الوتر الذى تطربهم الحانة فيقول : ( الأرض والسماء جميعا أصبحتا الحق المطلق ، ويتغنى الدف والصنج بأنا الحق ) (٣) .

وفي كلام نسييمى دليل أى دليل على مفهوم أنا الحق عنده . فقد خص بها نفسه في بيت وعم بها الكون بأسره في بيت آخر . وهذا ما يتكشف لنا عن أنها رمز صريح لمذهب وحدة الوجود عند الصوفية ، ونظرم إلى كل ذرة في الوجود على أنها جزء من الحق تبارك وتعالى ، فليس الإنسان وحده ما قصد بتلك القولة .

وكان لقولة العلاج وقتله أصداء طبقت الآفاق من بعد فهذا أحد علماء

(١) د . حسين مجيب المصرى : سلمان الفارسي عند العرب والفرس والترك .

ص ١٥٢ ( القاهرة ١٩٧٣ ) .

2) Birge: The Bektashi Order of Dervishes. p.180 (London 1927)

(٢) كل ير وكوك حق اولدى مطلق

سويلر داف وچنگ ونى انا الحق

للغرب أصدر بحثاً له بعنوان ( حياة الحلاج بعد موته ) تتبع فيه أثره تتبعاً تاريخياً فكان أشبه شيء بجدول مرتب ترتيباً زمنياً . فلنورد منه بعض مقتطفات .

ففي عام ٣٣٨ هجرية أخرج نحاة البصرة رسالة نقدية في ( أنا الحق ) .

وفي عام ٥٨٧ قتل الفيلسوف الإشرافي أبو الفتوح السهروردي في حلب . وكان مناصراً للحلاج في مذهبه . ولقد تأسى به الإشرافيون من الشيعة في إجلاله للحلاج .

هذا في العصر القديم . أما في العصر الحديث فتوفر لطفى جمعة عام ١٩٣٩ على دراسة قضية الحلاج في نطاقها الاجتماعي ، وخرج من دراسته بتشبيهه الحلاج بجان دارك .

وفي عام ١٩١٤ ألف الشاعر التركي زكي أفتاي تملياً تتألف من خمسة فصول سماها ( الحلاج منصور )<sup>(١)</sup> .

ويستخلص من مقدمة ناشر ديوانه أن الرجل كان شاعراً مؤلفاً مقروءاً فقد تحدث عن هذا الديوان عظيمان من أهل التصوف هما القشيري والمجويري إلا أنه كان في صورة خارجة عن المؤلف ، هي صورة ذلك النمط الأدبي المعروف بالمقامات الذي ظهر آنئذ . ومن نسخة قوامها مجموعة من أقوال يتلوها في الأغلب ما يعرف بالمناجاة تحمل معها سلسلة من الحكم المشورة وبضعة أبيات تفسر ما سبق من كلام . والديوان في صورته تلك هو ما ذكر القشيري أنه شاهده في مكتبة بمدينة نيسابور وسماه ديوان أشعار ومناجاة الحلاج<sup>(٢)</sup>

---

1) Massignon : La Survie D'Al-Hallaj. pp.132 — 143. Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales. T2 ( Damas 1945 — 46 ) .

2) Massignon : Le Divan d'Al-Hallaj pp1-3 (Pais MDcccxxxi)



وقال صاحب تليس إبليس المتوفى فى نهاية القرن السادس الهجرى إن جماعة من الصوفية تعصبوا للحلاج جهلا منهم وقلة مبالاة بإجماع الفقهاء . قيل عن النصرابادى إنه كان يقول : إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج . وعلى هذا أكثر قصاص زماننا وصوفية وقتنا جهلا من السكل بالشرع وبهدا عن معرفة النقل .

وذكر أنه جمع فى أخبار الحلاج كتابا بين فيه حيله ومخاريقه وما قال العلماء فيه والله المعين على قمع الجهال (١) .

هذا إجمال يدفعنا إلى طلب تفصيل نحن واجدوه عند الشبسترى حيث يقول إن كل ذرة فى العالم كالمنصور . ولا يشعر بذلك إلا المنصور فى مقام السكر والفتاء . وذرات العالم تهمل وتسبح بهذا القول على الدوام . وبهذا المعنى كان لها القيام . فالتسبيح تنويه الله عن أن يشاركه غيره فى ذاته وصفاته ، والتحليل قول لا إله إلا الله . فالناطق بأنا الحق إنما ينفى الغيرية والإلثنية . ثم يؤكد فى عقل المخاطب أن ذرات العالم تهمل وتسبح ، داعية إلى قراءة قوله تعالى « وإن من شئ إلا يسبح بحمده » . ولكن هذا توحيد عن طريق العلم فى نظره وهو يطلب توحيدا آخر هو التوحيد الكشفى . ولا يتأتى ذلك للسالك إلا إذا تخلى عن نفسه وعمل على محوها فبلغ ما بلغ الحلاج من فناء . وعليه أن يطرح من أذنه قطنة الوهم والغفلة . ويلقى السمع إلى الواحد القهار . والاطلاع على وجود الله الواحد القهار ، أن يتيسر إلا بتصفية النفس والكشف .

ويذكر الشبسترى ما كان من خبر موسى عليه السلام فى وادى أيمن وسماعه الصوت الذى انبعث إليه من شجرة فيه . وأراد بالسالك أن يمضى إلى وادى أيمن كموسى الذى خاطبه الله من الشجرة مريدا بذلك حتمية أن يشغل نفسه بتصفية باطنه حتى يحو عن مرآة قلبه صدا الغيرية والإلثنية . فهذا الصدا هو

---

(١) ابن الجوزى : تليس إبليس ص ١٧٢ ( القاهرة ١٢٦٨ هجرية ) .



الحائل بينه وبين مشاهدة جمال الوحدة الحقيقية ، فإن الحق ناطق في كل صور الكون .

ويشير الشيخ إلى ما كان من تكفير العلاج بقوله متسائلا لم تجوز أنا الحق من شجرة ولا تجوز من ذى حظ عظيم ؟ وأيا إنسان ليس من المتشككين يعلم أن الوجود واحد عام اليقين .

وذكر الوحدة بقوله أنا وأنت وهو شيء واحد لا يتفرق . وفي الوحدة التميز لا يتحقق . وكل من تخلى من داته ، كانت قوله أنا الحق صوتا منبعا فيه . والحلول والاتحاد هنا أمر محال . فالإثنية في الوحدة دين الضلال . ولا وجود في الكون إلا لكائن واحد هو الله ، وعليه فما أصبح الرب عبدا ولا أصبح العبد ربا . ويجمل فكرة في البيت الأخير قائلا إن الوجود والحق والكثرة مظهر واعتبار . ولا وجود إلا للحقيقة واحدة ليس لغيرها من وجود .

ويورد الشبستري بعد ذلك تمثيلا في أن الموجودات ليست إلا عدمية سرابية . فيقول صنع المرأة أمامك وفيها انظر . وتبين ذلك الشخص الآخر وتأمل هذه الصورة ماهي ، إنها ليست هذا ولا ذاك فلا وجود إلا للمرأة ومن ينظر فيها . فالصورة للحقيقة لا لمن يقف أمامها . كما أنها ليست للمرأة . فهذه الصورة خيال المثال . وأورد لاهيجي في هذا بيتين بالعربية وهما :

وشاهد إذا استجليت نفسك ما ترى

بغير مرآة في المرآة الصقيلة

أعيرك منها لاح أم أنت ناظر

إليك بها عن انعكاس الأشعة

ثم يقول إذا ما كان لي خاص بي ، فما أعلم حقيقة الحال ، فيأني من ظلال تويريد لي قول إنه ليس هو لأنه خط فاصل بين النور والظلمة وليس النور .

ولا سبيل إلى ضم الوجود إلى العدم، فن المحال الأنوار والظلم. إن نقطة واحدة أصبحت سارية، وسميتها الأنهار الجارية. لا وجود لغيري في هذه الصحراء، فغيري لمن هذه الأصدا؟ من الطول والعرض والعمق الأجسام، وكيف يكون الوجود من الإعدام. ومن هذا أصل العالم، وإذا عرفت هذا إيمانك فالزم. والحق أن لا وجود إلا للحق، فقل هو الحق، وإذا ما شئت قل أنا الحق. أطرّح عن الوجود مظهر الوهم، لست الغريب، ذاتك فاعلم.

ويذهب المستشرق الفرنسي ماسينيون، وهو صاحب رأى في الحلاج، إلى أن المتكلمين والمعتزلة إنما كفروا متوهمين أنه على مذهب المانوية وهم زنادقة يقولون بالنور والظلمة. وتفصيل ذلك عنده أن عبادة الله بالعشق وحده دليل على إثمهم، ففي اعتقادهم أن نفوسهم جزئيات مشتقة من النور وهو إله الخير. وسجينة في أجسادهم المشتقة من الظلام وهو إله الشر. وهؤلاء الزنادقة يعبدون الله بالعشق الجسدى وما أشبههم في هذا بالحديد منجذبا إلى المغناطيس. وتلك الجزئيات من النور، مندفعة إلى جاذبها أو متجهة إلى مصدرها النوراني الذي صدرت منه.

ويرى هذا الباحث أن من أخذوا الحلاج أيوافهم فكرته في أن العشق الأصل للذات الإلهية إنما هو لنفسها، وأن محبة الله بالإرادة الإنسانية، وتلك المحبة تتم وترتوى عند المعرفة (١).

أما إقبال فله في الحلاج رأى يناقض رأى الشبستري، وقبل عرضه والخوض فيه بما يوضحه ويبرز وجه الخلاف، نرى من الخير أن نسوق خبراً مستطرفاً لإقبال مع الحلاج.

فما ذكر إقبال الحلاج بصالح ولا توه بمجامده إلا في فترة من حياته بعدما متأخرة نسبياً. ولقد أصاب منه غمزا وطمع عليه في أطروحاته التي تقدم بها إلى الجامعة عام ١٩٠٨ وموضوعها ما وراء الطبيعة في إيران، غير أنه انتقض على حكمه ورجع عن رأيه فيه في كتابه (جاويد نامة) الذي أخرجه عام ١٩٣٢ وغيره من بعد. والعلة في هذا التطور والتغير ترجع إلى كتاب أخرجه المستشرق

1) Massignon: La Passion D'Al-Hallaj. pp.161,162 (Paris 1922).

الفرنسي ماسينيون عام ١٩٢٢ ، وأقام الدليل فيه على أن العلاج إنما ذهب إلى أن العلو الإلهي مع وجوده مستقران معاني قلب المؤمن ، ولكن على أن يأخذ بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه ويظهر قلبه .

ولقد خلق الإنسان كيما يكون الظهور لحب الله في العالم ، وهو صورة الله ووقع عليه اختياره منذ الأزل وسيظل مختاراً له إلى الأبد ، لأنه خصه بحبته ، وعليه فهذا الإنسان ( هو هو ) .

كما أن العلاج لم ير في اتحاد الإنسان بالله هدماً للمخصصة (الصوفي ، بل هلى العكس إن هذا الاتحاد يسمو بها إلى ما هو أكمل وأعظم وفي القدسية أعمق . ولا سبيل إلى فهم سر الخلق إلا بإدراك أن المحبة هي طبيعة الذاتية كما يقول ماسينيون .

وللتعبير عن هذا الحب الإلهي ، استخدم العلاج كلمة ( عشق ) ، غير أن هذه الكلمة في عهده كانت مشبوهة تكثير الريب حتى عند الصوفية ، كما أن كلمة ( محبة ) لم تكن لتصادف القبول عند المؤمنين .

أما هذا العشق فهو تلك القوة الخلاقة المدافقة التي تحاول تقريب الإنسان من الله ولطفه ثبارك وتعالى ويمكن الإنسان من الاشتراك في هذا الحب الذاتي .

ولهذا العشق خصائصه ولوازمه من الانقطاع عن الأهل والعشيرة ودموع وشجن ، وهو حين إلى الموت . والعاشق الحق يتوق إلى أن يذبح ليقدّم قرباناً ولذلك درج العلاج على قوله :

اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي

أما ( أنا الحق ) فالدافع إلى قولها شعور بأن الروح الناطقة قد تناولت قائلها بالتغيير بحيث أصبح شاهداً حياً على الله ، وأن روح الله التي لم تخلق قد اتحدت باطف من الله بروح الإنسان المخلوقة .

وفي نظر إقبال أن العلاج قال قولته متحديا العالم الإسلامي بأسره في عصر  
تميز باتجاه القوم نحو طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية . ومارفح  
عقيرته بقوله إلا حين رأى من الفقهاء إزماعا على سجنه ثم قتله (١).

أما إقبال بعد أن انتفى عن رأيه الأول في العلاج ، فيرى أن قولته إنما  
انبعثت تعبيرا صريحا عن تجربة دينية تمرس بها ، وبلغ أعلى ذروة من  
ذراها . وصيحته أروع مثال لقدرة الفرد على أن يشرف على الكون لا بما يدركه  
عن الذات الإلهية وحدها ، بل بقدرته على الكشف عن ذاته كذلك في صلتها  
بالذات الإلهية . ولا مندوحة لنا هنا عن تحفظ تؤكد فيه أن إقبالا يتابع  
العلاج في التمييز بين ذات الإنسان وذات الحق ، فها يضربان بين هاتين  
الذاتين بمائل فاصل ، وبذلك يختلفان عن الصوفية في عدم التفرقة بينهما . كما يختلفان  
في الفهم ممن كفروا العلاج وقتلوه بكفره .

وإقبال يناصر العلاج في مذهبه على أنه خبر ما يتأكد به وجود الذاتية ،  
تلك الذاتية التي جعل كلامه عنها أهم مقوم لمذهبه ومظهر لنزعتة الفكرية  
والروحية .

وبلغ من اهتمامه بالذات وتعظيمه من شأنها ، أن عدها وهي الحقيقة الخفية  
أكيدة لا يرقى إليها شك أى شك . على حين رأى في حقائق الكون الظاهرة  
ما يحتمل الشك والتأويل .

ويناقض إقبال الصوفية في أنهم أرادوا بالمجاهدات والرياضات إفناء الذات ،  
أما هو فعنده أن إحياءها من الحتم ، ولا حياة لها ولا قوة معجزة بها إلا إذا  
تجافت عن الركود والخمود ، وسرت فيها الحياة خفقات وخفقات .

وفي كتابه (جاويد نامه) عقد فصلا عن كوكب المشتري . وفيه يجرى  
على لسان العلاج لحنًا يترنم به ومنه قوله :

من ترائى لي لهيب مارأيته .

مثل هناك التجلى ما طلبته

1 —Schimmel : Impact of Hallaj: Iqbal pp.310,313-314 (New York 1971)



نظرتى أمعت فى ذاتى طويلا  
فتن الدنيا حبيبي ماشدته

عقلنا إن كان يغزو أى بأس ؟  
عشقنا هذا وحيدا ما عرفته (١)

فإقبال يتولى عن العلاج شرح مذهبه ، وفى عين الوقت يعلن مذهبه الخاص فى وضوح وجهارة ، بعد أن جعل للعلاج فضل إرساء أسسه الركين ، فكان ما بينهما وبين مالوف الصوفية من الاختلاف ما يبلغ أن يكون تضادا . فالتدأ على إقبال على العلاج أن يقول إنه نظر فى ذاته المنبئة عن الذات الإلهية وهذا ماصرفه عن النظر إلى الحبيب وهو ملء هذا الكون فأنجذبت إليه النظرات وفنيت فيه الذوات .

كما طوع كلام العلاج لما أراد من كلام ، فجعله يتم-كم بالصوفى ويغمر فيه بقوله إن جنة الصوفى حور أو غلام . أما جنة الأحرار فى سبردوام . ولا يرى من بأس فى تحكيم عقل له الفيل ، ولا ضير فى أن يكون إلى جانب القلب خفاقا بالعشق . وإقبال يريد بذلك تحررا من قيود أهل التصوف الذين يعجز العقل فى نظرهم عن إدراك الحقيقة ، ولا يدركها إلا قلب له من الكشف نور .

وفى موضع آخر يقول إن جنة الزاهد نوم فى التبتل ، وجنة العاشق فى الدنيا التأمل (٢) .

فهو داع بذلك إلى ضرورة العمل وبسط الأمل والضرب فى مناكب الأرض . ويرى أن الدين بذلك أمر وعن ضده زجر ، وفى موضع ثالث من كتابه هذا يقول على لسان العلاج :

---

( ١ ) د . حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ١٨٤ ( القاهرة ١٩٧٣ ) .

( ٢ ) نفس المصدر ص ١٩٠ .



إن في صدرى لصورا للنشور  
هو ذا شعب مضى نحو القبور

الحياة اشعلت من نار ذاتي  
ميتا بصوت أسرار الحياة

أين تبدو الذات أو أين اختفت  
العيون قط ههنا ما رأت

يستر الفيران سيرا نورها  
بالتجلى الكون يبدى طورها

قلبا بالذات كم كان الحفيا  
ماوتى عن ذكرها ذكرها خفيا

نارها والنور إلى قد وصفت  
يا أنيس النفس هذا ما اجتاحت (١)

هذا لما جاء في أول كتاب أخرجه إقبال بعد أن تأكدت في فهمه صحة  
دعوى العلاج فرضيها وحبذها ، بل واستعارها وأصبح في سعة من التبشير بها  
وعول على الأخذ بها فيما يصاح أمر الفرد والجماعة ، وذلك ما تقع عليه في آخر  
ما ظهر من كتبه وهو ( أرمغان حجاز ) الذي رتبته على فصول منها فصل عنوانه  
( أنا الحق ) وأوله رباعية ينتقص فيها من سوء حكمهم لسقم فهمهم ، فما عرفوا  
المحسن من المسيء ، وفي غير ذنب قتلوا البريء :

( أنا الحق ) ذي مقام الكبرياء  
أكان لها الصليب من الجراء

---

(١) د . حسين عفيف المصري : في السماء . ص ١٩٤ - ١٩٥ .  
(٢) د . د . د . د . هدية الحجاز . ص ٩٢ و ٩٣ ( القاهرة ١٩٧٥ )

فهذا جائز في رأى فرد

ويبطل عند قوم بالإباء (١)

وإقبال يمد بذلك لرغبته في جعل صيغة العلاج شمارا لمثالي من الشعوب إن استمسك بها وجعلها نصب عينه استقام له الأمر وكان له الفوز والفلاح وسهالين العالمين مقاما ، وللدارين أصبح إماما ، ولم يمسسه في خلق لغوب وجعل النوم عليه حراما ، وإذا ما فهم ( أنا الحق ) فعنده ( كن ) قتلوها ( يكون ) ويخفق جناحه في الفضاء ، ويحقق كل رجاء ، ويختتم القربى بالترغيب في قطف الثمار من غصن ( منصور ) بقلب تردد خفقاته ( إلا الله ) .

أما بجل ما يدرك من ذلك ، والفصل بين الذاتين ، والاعتزاز بالذات الإنسانية المنحصل بفضل منها للإنسان الخير كل الخير ، والدعوة إلى عدم الفصل بين القلب والعقل ، والنص على تحييد التقوى إلى المتقين عشقا تصفو به النفوس وترق القلوب ، والرجوع عن حياة التسكسل والتواكل التي لا تصح في دين ولا عقل .

أما الكتاب الذى بين يدينا ، فهو جزء كأنه باب من كتاب بعنوان ( زبور المعجم ) ظهر عام ١٩٢٢ ولعل لإقبال كان حينئذ في أول عهده بالعلاج مجدا له كاشفا النقاب عن وجه حقيقته ، ولذلك ينحصر قوله في تفسير الذات على المعنى الذى أخذ به العلاج . فإقبال يرى عجزنا العجز كله عن إدراك الكون من حولنا بحواسنا ، فالحسن أن يكون إلا خداعا وليست الذات في عداد ما يشاهد من كائنات ، لأن حسنا بها منقطع الصلات ، ونحن مدركوها بنظرتنا لا بنظراتنا ، وللذات الخلود والبقاء ، ولكن بالنضج والصفاء . وهو معتز ببقائها ، غير آسف على الدنيا في فنائها .

وإقبال في البيتين الأخيرين ، يقدم المصداق لما ذهبنا إليه من أنه في كتابه هذا يجهل الذات مناط اهتمامه ، ويمكن في نطاق الإيمان اللامح إلى وجودها أسما على مسمى ، مع ذكر بعض الصفات التي يتحقق بها كيائها ، أما العلاج فما يرى مسا للحاجة إلى بسط الكلام فيها والتعريف بما وقع له من

أمر ، وطلب بها معرفة رب الأنام ، ولكن دون ما إفصاح ولا إيضاح ، كما  
يبدل التبصيح بأن ينصح به بقوله :

بذاتك ضع ودع عنك الجدالا  
وحققها بما الحلاج قالا

فهو يحب له أن يضيع في ذاته ، أي يريد لها أن تستغرقه ، ولم يرد له  
ما يريد الصوفي من محوها لتضييع ضياعا في الذات الأخرى ، فكان الحلاج  
هو أول من علمنا ما لم تكن تعلم من أمرها . ففضله غير محدود ، ومنزلاته منزلة  
الشيخ المرشد ، وأولى به ثم أولى به أن يستنهج بسبيله .

## السؤال التاسع

في هذا الجواب الأخير من أجوبة إقبال الموافق للخامس لدى الشبستري ، مدار القول على معنى العارف والمعرفة ، وذلك من حيث الوقوف على سر الوحدة .

يقول الشبستري : لقد أصبح على سر الوحدة الواقف ، من لم يقف في المواقف . أى أنه مالم يتجرد من مقاصد العالمين ، لا يستطيع تجاوز المواقف . لأن ذات الاحدية في مراتب ومنازل الظهور والإظهار ، تبدو في الأسماء والصفات ، والمظاهر الجسمانية والروحانية ، وعلى السالك أن يتجاوز مراتب التعيين والكثرة جميعا ليبلغ مقام الوحدة الإطلاقية ، ولا خلاص له من الحجاب ، وكل مرتبة تشكل موقفاً ، وكل من وقف بهذا الموقف ، عجز عن بلوغ مطلوبه الحقيقي . وينبغي له أن يكبح جماح أهواء نفسه حتى يصل إلى المراتب القامية ومشاهدة الملكوتيات ، ثم إلى منازل الجبروتية وما للأسماء والصفات من تجليات ، ومنها إلى التجلي الذاتي ، فينكشف له سر الوحدة<sup>(١)</sup>

وقلب العارف يدرك الوجود ، وله الوجود المطلق شهود . وما عرف الوجود إلا وجوداً حقيقياً ، وإلا فقد الوجود فقداً كلياً .

ويريد الشيخ بذلك ليقول إن العارف يبلغ ذلك إما بنور الهداية الإلهية ، أو بالمسكاشفة ، على أن يفنى وجوده المجازي ويفنى فناء مطلقاً .

ثم ينصح بالمضي لـ كنس دار القلوب ، حيث يهياً المقام للمحسوب . وإذا ما خرج الإنسان دخل الله ، ويشاهد السالك بعين الحق جمال الحق ، ويطلع

---

(١) لاهيجي : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٣٤١

على سر الوحدة ، فيوقن أن ليس في الدار ، سوى الحق من ديار ، ثم يذكر  
النوافل إيماء إلى الحديث القدسي الذي جاء فيه : لا يزال العبد يتقرب إلى  
بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ، في  
يسمع وبني يبصر وبني ينطق وبني يبطش وبني يمشي ، فيقول إن كل من أصبح  
بالنوافل محبوب الله ، فقد دفع خارج دار قلبه كل غبار الغيرية بقول  
لا إله إلا الله .

وإشارة إلى قوله تعالى : ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك  
مقاما محمودا ، يقول إنه بذلك يبلغ مكانا عند المحمودين ، وأما لبي يسمع  
وبني يبصر .

ويريد الشيخ لهذا العارف تمام الفناء بقوله : إذا ما تبقى عليه من الوجود  
عار وشين ، فلن يجد علم العارف صورة العين .

يقصد بذلك عين الشهود وعين اليقين ، وأن توحيده لن يكون عيانا .  
وهذا المعنى يتحصل من قول القائل :

ذاب جسمي من إشارات الكفى  
منذ عاينت البقاء في الفناء

ويشترط لوجود النور في القلب تصفية النفس وتسويتها والتطهر من  
الأخلاق الذميمة : التي بها يصبح الإنسان كالبهيمة . فيقول أنت ما لم تبعد عنك  
الموانع ، لن يكون في دار القلب نور ساطع . وقال إن الموانع أربعة وهو  
عدد الطهارات . أولها التطهر من الأحداث والانحاس ، ومن المعصية وشر  
الوسواس ، وتطهير السر من الغير ، وهذا ما ينتهي إليه السر .

وذلك من قول الشبستري مذكرنا بمن فسر قوله تعالى : وسقام ربهم شرابا  
ظهوراً ، فقال إنه سقام التوحيد في السر فتاهوا عن جميع أسواه ، ولم يفيقوا



إلا عند المعاينة ورفع الحجاب فيما بينه وبينهم<sup>(١)</sup> .

وبعد أن نص الشبستري على أنواع الطهارات ، قال إن من كانت له كان جديرا بالمناجاة . ثم اشترط الفناء كما تصح الصلاة للصلي . فقال : أنت مالم تفقد نفسك وتريدها على الزوال ، لا تكون صلاتك صلاة بأية حال ، وإن طهرت ذاتك من كل شين ، أصبحت صلاتك قرة العين .

ومن الصوفية من لا يشترط مثل هذا الفناء للصلاة ، فها هو ذا صاحب قوت القلوب مثلا يريد للصلي أن يكون قلبه في همه وهمه مع ربه في قلبه فينظر إليه من كلامه ويتعلقه بمناجاته ويعرفه من صفاته فإن كل كلمة تعبير عن معنى اسم أو وصف أو خلق أو حكم أو إرادة أو فعل ، لأن السكلم ينبىء عن معاني الأوصاف ويدل على الموصوف ، وكل كلمة من الخطاب تتوجه إلى عشر جهات وللعارف من كل جهة مقام . وأهل المشاهدة في السجود على ثلاثة مقامات ، منهم من إذا سجد كوشف بالجبروت الأعلى فيعلو إلى القريب ويدنو من القريب . وهذا مقام المقربين من المحبوبين .

ومنهم من إذا سجد كوشف بملكوت العزة فيسجد على الثرى الأسفل عند وصف من أوصاف القادر الأجل فينكسر قلبه ويخبت تواضعا وذلا للعزيز الأعلى ، وهذا مقام الخائفين من العابدين .

ومنهم من إذا سجد جال قلبه في ملكوت السموات والأرض فتأب بطرائف الفوائد وشهد غرائب الزوائد وهذا مقام الصادقين من الطالبين<sup>(٢)</sup> .

ونعود إلى شيخنا لنجدده يصل بكلامه إلى انتهاء بيت يقول فيه : وما من فرق أنت وأجد ، فالمعروف والعارف واحد .

---

(١) أبو طالب المكي . علم القلوب . ص ٨٨ ( القاهرة ١٩٦٤ )

(٢) أبو طالب الحارثي المكي : قوت القلوب . ص ١٩٧ و ١٩٩ . ٢٣  
( القاهرة ١٩٦١ )

وما عقب على هذا الجواب بتمثيل .

أما إقبال ، فما واجه السؤال في جوابه بل ذكر أن هذا العالم إلى فناء محتوم ، وما زاد على وصف ما وسعه عالمانا وهو مقدور الزوال ، وعمد في ذلك إلى الإحصاء والحصص ، ولكنه لم يتصد إلا لما يشبه الذهاب الذي يعقبه الإياب ، والشمس والقمر يفيان ، والمساء يحمل نغش الشمس ، والليساء كواكب لها إلا كفان من الضياء .

ثم يحدثنا عن جبال موت كنهال الرمال ، وما وضع سبب هويها إن كانت جبالا على الحقيقة ، أو أنها كشيان تشتد بها الرياح يوما تهدمها ، وفي مقبل الأيام تبنيها . وللبحر حائل بعد جبال . وهو بذلك يشير إلى ظاهرة التغير ، فلا دوام لحدوه ولا لهياج . وكذلك الشأن في العاصفة التي تعصف بالأزهار ، كما ترعب الركبان في البيداء ، ويشيمها بمن يغيرون عليهم ليوردوهم مورد الهلكة .

وإقبال يفصح عن الزوال الذي لا يمتد به الزمن ، فسرعان ما يحل محله البقاء ، بمثل قوله :

وإن بالدر زان الطل وهرا  
فبإاق تارة ليزول أخرى

بغير سماعنا الألحان تقنى  
وتلقى النار في الأحجار دفنا

حمام عنه تسأل أجمدى  
من الأنفاس قيدنا بقيد

وذكره في البيت الأخير لموتنا لا ينفى أن تكون الحياة بعدنا لغيرنا .  
ولكنه في منظومة بعد هذا الجواب يطرق المعنى الذي طرقة من قبل ، وفي

شمول وعموم ، فيعجب كيف يمكن أن يقر لنا قرار في دنيا تدور بنا أيامها ونحن أسراها . إلا أنه يخرج بغتة من هذا التمهيد ليدخل على الغرض فيصرح بما يطالب وهو حفظ الذات في القلب . ويقول إن الفناء هو المعرفة عند الصوفية ولكن في الإمكان تخليد تلك الذات بين جميع مظاهر الفناء في هذا الكون . غير أن الذات الإنسانية عند إقبال لها البقاء المنفصل عن الذات الإلهية .

فلتلك الذات البقاء بعد الموت عند ربها خاضعة منضوية تحت سيطرة ذاته تبارك وتعالى .

وما مهد إقبال لرأيه طويلا كما هو الشأن عند الشبستري الذي أنكر أن يكون للإنسان وجود أى وجود ، وهدى إلى سبيل المعرفة على أنه السبيل الذي يسلكه الصوفي لإفناء ذاته ثم طلب لذلك تطهير تلك الذات على مألوف الصوفية في الرياضات والمجاهدات وتجاوز هذا إلى قوله إن الصلاة وهي عمود الدين لن تكون صلاة إلا بالفناء ، وهذا الفناء هو المعرفة

ولكن إقبالا لا يميل إلى شيء من كل هذا ، بل حصر كلامه في فناء الكائنات فناء مؤقتا في الأغلب ، وما طلب للذات الفناء بل أراد أن يحقق لها خلود البقاء ، ومن أيقن بتلك الحقيقة فهو العارف الحق . فهذان المفكران يختلفان اختلاف النقيض عن النقيض ، والعدم والفناء ، عن الخلود والبقاء .



خاتمة





## الخاتمة

---

وفي خاتمة الكتاب ، يعرف المؤلف بحسن صنيعه فيه ، لأنه أخرج ما يذكر بكل جميل ، ويذيل بكل ثناء ، وكتابه على غير مثال . وما ظهر له من نظير ، لما أظهر فيه من أسرار ، تفتح عنها قلبه تفتح الأزهار ولقد أسماه ( كلشن راز ) بمعنى روضة السر . فإسان سوسنه ينطق ، وعين نرجسه ترمق .

ويوصي القارئ بإمعان النظر في كل سر ولكن بعين القلب ، حتى يذهب عنه الشك والريب .

وأن يتأمل المنقول والمعقول من الحقائق ، التي صفت في علم الدقائق . (١)

مريدا بالمنقول ما تعلق بالشرح والمعقول ما يتصل بالمسائل الحكيمية . ويعلق لا هيجي على ذلك بقوله إن هذه المسائل والحقائق الخاصة بمصطلحات الصوفية الموحدين ، وهي تخلو من كدورة الشطح والضلال

ثم يقول الشبستري : حذار من النظر فيه بعين المنكر المحقر ، حتى لا يصبح الحسك ، ورده في نظرك . وأمانة الجمل الكنود ، وفي معرفة الحق معرفة الحق المعبود . وبغيتي من هذا الكتاب أن ينظر فيه الفضلاء ، ويطلبوا إلى الرحمة من رب السماء . ولقد ضمننت اسمي خاتمتي ، الهى اجعلني المعبود في عاقبتى .

وبذلك جعل اسمه في خاتمة كتابه وهو محمود الشبستري .

فالشبستري محدثنا عن نفسه وكتابه ، ولكن في سطحية لا يتأتى معها غوص

---

(١) عطار : تذكرة الأولياء ص ١٦١ - ١٧٠ ( طهران ١٣٢١ شمسي )

في الأعماق ، ولا يكاد يستوقفنا من إشاراته وعباراته إلا قوله إن مذهبه مذهب  
الموحدين المعتدلين لا المغالين الشاطحين .

وفي هذا نظر وحاجته تمس إلى فضل إيضاح . فمعلوم أن الصوفية لم يكونوا  
جميعا على مذهب واحد ، بل تعددت مذاهبهم وتنوعت مشاربهم ، ولنا أن  
نقسمهم على وجه الإجمال طائفتين : أهل الصحو وأهل السكر . فأهل الصحو  
وشيوخهم الجنيد البغدادي طريقتهم راضحة السمات من اسمها ، وهي تدخل في  
نطاق قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه : اللهم أرنا الأشياء كما هي . أما أهل  
السكر وشيوخهم بايزيد البسطامي ، فيرون أن الصحو حجاب بين الإنسان والله .  
قال بايزيد كنت أطوف بالبيت زمنا ، ولما وصلت إلى الحق رأيت أن البيت  
كان يطوف بي . كما سئل ما العرش فقال أنا ، وما للكرسي فقال أنا . وما للوح  
والقلم فقال أنا .

وما من ريب أن هوة الخلاف جند وسيمة بين هاتين الطائفتين من طوائف  
الصوفية

وهذا مذكرونا بشطحات أبي سعيد بن أبي الخير في مثل قوله في إحدى  
رباعياته :

( جسمي كله دموع وعيناي تهلان ، وفي عشقك يتبغى أن أعيش وليس  
لي عينان . من أي شيء هذا العشق وما لي أثر يرى ، وبما أني أصبحت المعشوق  
كله فن العاشق يا ترى ! ) (١) .

---

(١) جسمم همه اشك است وچشمم بگریست

در عشق تو بی چشم همی باید زیست

از من اثری نماند این عشق زچلیست

چون من همه معشوق شدم عاشق کیست

ولئن رأى أبو سعيد بن أبي الخير الفناء بهذا المعنى ، لقد رأى السكلا باذى  
الفناء فى أن يفنى الإنسان عنه الحظوظ فلا يكون له فى شىء من ذلك حظ ويسقط  
عنه التمييز فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فى به كما قال عامر بن عبد الله :  
ما أبالى امرأة رأيت أم حائطا والحق يتولى تصريفه فيسكون محظوظا فيما  
فيه عليه (١) .

ولعل الشبستري أراد بالمفكرين الجاهلين أولئك الذين عناهم الغزالي بقوله  
لأنهم من اغتروا بالوى والهينة فشاركوا الصادقين من الصوفية فى زيمهم وهيتهم  
وفى الفاظهم واصطلاحاتهم . وتشبهوا بهم ولم يتعبروا أنفسهم فى المجاهدة  
والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية .  
ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والأحوال وهو  
لا يعرف هذه الأمور إلا بالأساء والألفاظ يرددها تريد البيعاء (٢)

كما قيل غير ذلك فى المتنبيه بالصوفية . قال السهروردي إن المتنبيه بالصوفية  
ما اختار التنبيه بهم دون سواهم إلا لمحبته إياهم مع تقصيره عن القيام بما هم فيه . فهو  
معهم بإرادته ومحبة ، ومحبة المتنبيه بهم لا تكون إلا لتنبيه روحه لما تنبهت له  
أرواحهم لأن محبة أمر الله وما يقرب إليه ومن يقرب منه تكون بمجاذب  
الروح . غير أن المتنبيه تعمق بظلمة النفس ، والصوفى تخلص من ذلك ، وطريق  
الصوفية أوله إيمان ثم علم ثم ذوق . والصوفية تميزوا بأحوال عزيزة وآثار  
مستغربة عند أكثر الخلق لأنهم مكاشفون بالقدر وغرائب العلوم ، لا يؤمن  
بطريقهم إلا من خصه الله تعالى بمريد من عنايته . فالمتنبيه صاحب إيمان  
والمتصوف صاحب علم لأنه بعد الإيمان اكتسب مزيد علم بطريقهم . كما أن  
الصوفى صاحب ذوق ، وكل صاحب حال له ذوق فيه لا بد أن يكشف له علم  
بحال أعلى مما هو فيه . فهو بالحال الأول صاحب ذوق وفى الحال الذى كوشف  
به صاحب علم وبحال فوق ذلك صاحب إيمان (٣)

---

(١) السكلا باذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ١٢٣ (القاهرة ١٩٦٠)

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين . ص ٢٨٤ - ٣ (القاهرة ١٣٢٦ هـ)

(٣) السهروردي : عوارف المعارف . ص ٥٠ (القاهرة ١٩٣٩)

هذا تعريف نواجه به تعريف الغزالي ، علنا أن نستشف من التعريفين معا ما يفسر لنا صفة من عنانهم الشبستري بقوله سواء أكانوا من الصوفية أم المتشبهة بهم ، وإن وجب التحفظ في هذا المقام فنقول إننا لانجد سببا لاستبعاد أن يكونوا من الفقهاء .

ولكن أمن الحق ربما لا يتطرق إليه الشك من بين يديه ولا من خلفه أن الشبستري لم يكن يشبه المغالين من الصوفية فيما ذكر من أحكام وأورد من تفسير وتأويل ؟

لقد استمسك بوحدة الوجود ، وناصر العلاج الذي تناوله إقبال بشديد من التجريح في أول أمره قبل أن يعرف حقيقته . وأنكر أن يكون لهذا العالم وجود حقيقى ، وقال إنه وجود صورى مجازى . وألزم العارف بأن يفنى ذاته في الذات الإلهية حتى يصبح العارف والمعروف واحدا .

وهذا كله ما نقضه إقبال نقضا وقال بضده ، وأخرج كتابه الجديد هذا ليناقض به كتابه القديم ذاك .

وخاتمة الكتب إنما تتضمن تلخيصا لما أجمل ، واختصارا لما أطيل ، وتقريبا لما أبعد ، وجمعا لما تفرق ، فهى الكتاب فى صورة صغرت ويذنت ليسهل تحملها ويحاط بها من أطرافها . وصاحب الكتاب لا يذيله بخاتمة إلا بعد شعور منه بأنه كتب ما لا يقضى تحصيله إلا بإعانة روية ، فما تذكر فوائده إلا على كلفة ومؤونة ، وكان كلامه منشور المسائل متشعب الأغراض فأراد الكشف عن خفى مقاصده ومغلق مسائله بحيث تكون سهلة المأخذ مستقيمة فى الأفهام ، وهذا ما أحدا بالمؤلفين إلى التذيل . ولنا أن نضيف إلى ذلك باعنا آخر هو حرصهما على أن يكون كتابهما بياننا لأجل التذكرة والتذكار .



ومن حيث كان الأمر كذلك ، كان عقد الموازنة بين خاتمة الكتابين موازنة لها من السمات ويجرى عليها من الصفات ما يشبه في كثير من الخصائص الكتب بعامة من أخص الخصائص .

وأول ما نبده به إذا نظرنا في الخاتمتين لإبراز ما بينهما من فوارق ، أن الشبستري ساق كلامه في رفق ولين ، ففتح العيون والقلوب على روضته الأنف وجرد من أزاهيرها ألسنة تنطق وعيوننا ترمق ، وما أرق السوسن في كلماته وأجمل النرجس في نظراته ، كما صان جمالها من أن يتنذل بالعين الباصرة ، فطلب النظر بالبصيرة .

فهو بذلك يعرض صورة صادقة في كل ملاحظها للصوفي المتأمل المتخيل الموكل بالجمال يتبعه ليشهد فيه جمال الحق .

أما إقبال فانبعث في كلامه عنيقا شديدا العنف ؛ كأنه مطاع القولة مخوف الصولة ، وكأنما انصرف بذلك عن أن يذكر كتابه بكلمة ، فاندفع اندفاعا إلى العمل توا بما تضمنه من أوامر وزواجر . فأهاب بمن أراد له التساؤد بأدبه والاستماع من نصحه ، طالبا إليه أن يخرج عن فتور همته وخور طبيعته وضيق أفقه ، وما حبسه عن تدفقه من قيود وحدود ، ليسكون محمصا ما يستل من قرابه وأى فضل للسيف وهو في غمده ، وهل يتصف بصفاته إلا وهو مسلول في كف بثيس يصول به ويجول ؟

فإقبال يتمثل الحياة معتركا لا يقاء فيه إلا للمقدام يمتشق الحسام ، أما الأعزل المستضعف المتراكل ، فإن يكون له سوى الخسار والبوار . وهذا ملاك دعوته إلى الإصلاح ، وقوام رغبته في خير البشر .

وبعد صبيحة المستنفر يهدي مخاطبه سبيلا ينقل خطاه فيه ليبلغ المنشود من غايته ، فيذكره بأن له خبيثا من القدرة والمسكنة ، فعليه أن يمحيط عنهما ما يسترهما ، وبذلك يستطيع انتزاع الشمس والقمر والأنجم واستزالتها من مسابحها في أفلاكها ، وتلك غاية الغايات في القوة والمقدرة .

وقد اقتصر الشبستري على الدعوة إلى النظر في المنقول والمعقول ، وهذا حسن ، ولكن أحسن منه أن يطلب إقبال اليقين لمن يجلسه منه مجلس المستنصح الذي يسمع منه ويعى عنه ، فهو يكره له أن يكون في ليل من الشك مظلم ، ويجب له أن يجعل من اليقين ذلك النور الذي يبدد الدياجي .

واليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم<sup>(۱)</sup>

ويتأكد هذا المعنى اللغوي لليقين بمعناه الاصطلاحي عند الصوفية وهو رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان . وعليه فهو آخر الأحوال والبلبالبها

وقد تولى جلال الدين الرومي اليقين بالتفسير في كتابه المثنوى فقال ( يا بني كل شك إلى اليقين ظمآن فالیه یحث حناحیه فی الطیران . وإن بلغ العلم استوى على قدميه ، فالعلم باحث عن اليقين متجه إليه . وفي طريق المفتن ، العلم أقل من اليقين وفوق الظن . العلم يطلب اليقين ، فاعلم بإيقان ، واليقين يطلب المشاهدة والعيان )<sup>(۲)</sup> .

(۱) الراغب الأصفهانی : المفردات فی غریب القرآن . ص ۵۷۴ و ۵۷۵ ( القاهرة )

(۲) هر گمان تشنه یقین باشد پسر

میزند اندر تزايد بال وپر

چون رسد در علم پس برپا شود

مریقین را علم او پویا شود

زانکه هست اندر طریق مفتن

علم کتراز یقین وفوق ظن

علم چویای یقین باشد بدان

دان یقین چویای دیداست وعیان

فإقبال يريد مالا غاية بعده من المعرفة ، وهى التى تستقيم حقائقها فى العقل ويشرق نور دقائقها فى الروح .

كما يرغب الى الآخذ عنه أن يبرز من كه اليد البيضاء - إيماء الى ما جاء فى محكم آيات القرآن الكريم عما كلم به الله موسى عليه السلام .

وهنا يتسع المجال للزغشرى فى تفسير ذلك . بقوله إن السوء الرداءة والقيح من كل شيء فكفى به عن البصر . يروى أن موسى كان آدم فأخرج يده من مدرعته بيضاء لها شعاع كشعاع الشمس يعشى البصر . ويبضاء وآية حالان . وفى نصب آية وجه آخر وهو أن يكون بإضمار نحو خذ ودونك . أى خذ هذه الآية أيضا بعد قلب المصاحبة لتريك بها الكبرى من آياتنا . وذلك أن الله أمره بالذهاب إلى فرعون . وعرف أنه كلف أمرا عظيما جسيما فلزم أن يحتمل مالا يحتمله إلا ذوجأش رابط ، فاستوهم ربه أن يجعله حليما حولاً ، يواجه الشدائد التى يذهب معها صبر الصابر ، كما دعاه أن يسر له أمره الذى هو خلافته فى أرضه . وهذا ما يقتضى منه أن يزاوِل الصعب من الأمور ويكابِد الجمل من الخطوب (١)

ويقول الحسن البصرى أخرجها والله كأنها مصباح ، فعلم موسى أنه قدلقى ربه عز وجل ، ولذلك قال تعالى لتريك من آياتنا الكبرى (٢)

وإدراكه للقاء الله يدل على كثير فى فهم من يستوجب من العبد أن يلقى الرب بالقلب ويقتنع بما يشاهد من آياته بالعقل . ويمثل هذا التفسير ، ينحسر كل ظل للإبهام ، وينصرح الغرض من إيماء

(١) الزغشرى : الكشف . ص ٢٤٠ و ٢٤١ . ٢ ( القاهرة ١٣١٨ ) هجرية )

(٢) ابن كثير : تفسير القرآن . ص ١٤٥ و ١٤٦ ( القاهرة )

إقبال إلى ذلك الطرف من خبر موسى عليه السلام مع ربه ، وقدر له وجوه الشبه التي طافت بعقل حكيمنا وخیال شاعرنا ، فقد أحب لنا أن تكون يدنا بيضاء كيد موسى التي طهرت من كل سوء . بحيث لا نرتكب محرماً ولا نجتريح سيئة . كما زين لنا أن نتلو تلو موسى في الاضطلاع بالعظيم من أمورنا ، واحتمال ما يعرض لنا من شدائد تنهض بها وتقوى عليها . كما بان لنا كيف أرسله تبارك وتعالى إلى فرعون ذلك الطاغية الجبار المريد ، فصنع بما أمر وأدى المهمة على ما ينبغي ، وما تزعزع إيمانه ولا تزلزل جأشه ، وهو موقن بأنه مقدم على ما يزال منه مطلباً صعباً ، ويحاول أمراً بعيداً .

كل هذا من صفات موسى <sup>عليه السلام</sup> ما يريد لنا إقبالاً أن نتحلى به لنكون من المفلحين ، وكان موسى على ذكر من ربه وهو يركب هذا المركب الجوح ، فدعاه أن ييسر له أمره وهو الخلافة في أرضه .

ولقد ذكر إقبال في غير موضع من مؤلفاته أن الإنسان خليفة الله في أرضه وحده هذا معروف في كتب القدماء ، فهذا ابن قيم الجوزية يقول إن وراثته الرسل وخلفاءهم في أممهم ، هم القائمون بما بعثوا به علما وعملا ودعوة للخلق إلى الله على طريقهم ومنهاجهم . وهم الراسخون في العلم والوسائط بين الرسول وأمة ، فهم خلفاؤه وحربه وخاصته وحملته دينه ، ولا يزالون على الحق لا يضرهم خاذل ولا يخالف (١) .

تلك هي الصورة التي رآها إقبال في القرآن الكريم ، فوجد فيها خير مشبه به يجعل الإنسان مشبهاً له .

وفي كتابه ( جاويدنامه ) ذكر اليد البيضاء وهو يتحدث عن الصدر الأعظم سعيد حليم باشا التركي الذي كان صاحب نزعة إسلامية إصلاحية فقال :

---

(١) ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين . ص ٤٥٦ ( القاهرة ١٣٥٧ هجرية ) .

حفظ قول الله كان ديدنك  
نشره في الناس كان مذهبك

ارفع الرأس تسلم يا كلیم  
من یدیک یصدر الأمر العظیم<sup>(١)</sup>

فهو يقيس من القرآن أروع المثل العليا التي يجبذ للحاكم والمحكوم أن  
يستشرفها في رياضة الحياة لتحقيق الخير والفلاح في الدارين . ولا غرو ، فدعوة  
إقبال في جوهرها هي إصلاح الدنيا بالدين والنظر في كتاب الله نظرة متفكر  
متدبر تعرفا لدخلته وتطلبا لخبره وتفهما لحقيقة ما يهدي إليه ، كما هو ولز من  
جانب الحق والصواب في التفسير والتأويل . وهذه رباعية له يقول فيها :

مُلا أو لصوفي أسير  
وفي القرآن للعيش الكثير

من الآيات ما أدركت شيئا  
ومن ياسين بغيتك الحفير<sup>(٢)</sup>

فهذا ترغيب عن التقيد بالشيخ والصوفي ، ودعوة إلى الاعتماد على العقل  
والقلب في إدراك آيات القرآن البيّنات ، وما بها من وازع عن حياة الخول  
والجود ، كما يستمع بمن ينصرفون عن تفهم سورة ياسين ويقتصرون على  
تلاوتها في المقابر .

ويقول معاده غير المملول ، وهو الدعوة إلى فتح العين على القلب والغوص  
في أعماق الذات . وما أروع أن يقول إن من يفتح على قلبه عينه ، إنما ينثر الشرر

---

(١) د . حسين مجيب المصري : في السماء . ص ١٢٣ ( القاهرة ١٩٧٣ )

(٢) د حسين مجيب المصري : هدية الحجاز . ص ٩٦ ( القاهرة ١٩٧٥ )



حباً ليحصد من سنابله الثريا . فتلك قوة عارمة وانطلاقة دافقة ، وإكرام للإنسان وإعظام ، وتذكر ووعي لقوله تعالى إنه كرم بنى آدم وسخر لهم ما فى السموات وما فى الأرض .

ثم نصّبت نفسه مرشداً هادياً يشبه جلال الدين الرومى .

وقد ذكره فى مواضع عدة من كتبه ، فهو رأس فى التصوف ، كان يقضى صحابة يومه فى الوعظ والإرشاد ، ويتشال على مجالسه المريدون من كل صوب وأوب ، ويتزاحم على حلقات درسه أهل العلم والنظر ، فيرد على من سأله ويفقى من استفتاه ، ويشرح ما يجوز وما لا يجوز ، وقد غفل عن نفسه وهو مشغول بمن يناطقه ويحاوره وكان كلامه من القلب وفكره من الغيب . وقد أعجب الخلق برهده وعلمه ورياضته ، ودعوه أمام الدين وعماد الشريعة الأحمدية . ولكن فى الأعوام الخمسة والعشرين التى سبقت وفاته بسبب من استغراقه فى الكمال المطلق وتجلي الجمال الإلهى ، امتنع عن الوعظ والإرشاد ، ووكل هذا إلى من اصطفى من صحابه المشايخ . وهذه وصيته قبل موته لمريديه :

أوصيكم بتقوى الله فى السر والعلانية وبقلة الكلام وهجران المعاصى والآثام ومواظبة الصيام ودوام القيام وترك الشهوات على الدوام واحتمال الجفاء من جميع الأنام وترك مجالسة السفهاء والعوام ومصاحبة الصالحين والكرام ، فإن خير الناس من ينفع الناس وخير الكلام ما قل ودل والحمد لله وحده (١) .

وبعد وفاته خلفه ولده المسمى سلطان ولد شيخاً لطريقته المعروفة بالطريقة المولوية التى ذاعت فى أرجاء الأناضول وشاعت ، فقد حسنت له مدينة قونية مستقراً . وأراد سلطان ولد أن يخاطب مريديه الأتراك بلسان يفهمون ، فأخرج لهم كتاباً منظوماً بالتركية ليعرفوا منه أحكام التصوف على طريقة آية . وقد مجد أباه فى هذا الكتاب المعروف بربابنامه أى كتاب الرباب ومن قوله :

---

(١) فروزان فر : مولانا جلال الدين محمد . ص ٥٢ و ١٠٠ و ١٢١ ( تهران

( اعلم أن مولانا قطب الاولياء . فاعمل بكل ما في كلامه جاء . له كلمات هي من الله رحمت . تضيء بقراءتها عيون من عماها في ظلمات ) (١) .

وبلغ من كرامة جلال الدين الرومي على القوم ، أن سمى في جنازته حتى النصارى واليهود (٢) وهذا كاف حق الكفاية في انزاله رفيع منزلته عند الفرس والترك .

ولذا ذهبنا لتبليس ما عسى أن يكون من أسباب جعلت جلال الدين مناط اهتمام إقبال فانعطف عليه وهوى فؤاده إليه واعطنه فكان خيرة من أرباب القلوب والقادة إلى سواء السبيل ، فأرسل ما يندر إلى الفهم في هذا الصدد ، وجه شبه بين الطابع العام لعصر جلال الدين وعصر إقبال ، ففي القرن السابع الهجري عصف الغزو المغولي بالعالم الإسلامي ، فقوض معالم الحضارة وأزجج الآلئين عن ديارهم ، وكان الغنم للغالبين والغرم على المغلوبين المنكوبين . وخيم على غرب آسيا جو عبوس يخلع القلب رعبا من الممالك والمظالم والخطوب ، واشتجرت الحروب بين الإخوة وأبناء العم ، حتى شاه وجه الدنيا ، فأشاح عنه الناس متجهين بوجوههم إلى عالم آخر هو عالم الروح والصفاء والنقاء . كما أغار الصليبيون على عالم الإسلام طامعين في مقدساته . وامتلات أرجاء الأناضول بالزوايا والتسكيات حيث فر الخلق بأرواحهم من شرور دنياهم ، ووجدوا في التصوف سلوتهم ، لأن ملاك الزهد والإخبات والرضا وما يجري هذا المجرى .

(١) مولانا در اوليا قطبي منك

تا كيم اول بيوردي آني قلنك

تنگري دان رحمت در آنك پوزلری

کورلر اقرسا اچيلا گوزلری

2) Bombaci: Storia della Letteratura Turca. p.265 (Milano 1956)

وكان لجلال الدين فضل أى فضل فى إقامة ثورة صوفية فى الأناضول  
بفصاحة لسانه وسحر بيانه ، وماله من قدرة على الإقناع والإلزام بالحجة ،  
وما أوتي من حدة فى الفهم وسعة فى العلم (١) .

ومح نلح بعض شبه بين عهد جلال الدين وعهد إقبال الذى غلب فيه  
المستعمرون على أرض الإسلام فاستأثروا بخيراتهم وثمراتها ، وساروا فى أهلها  
سيرة الذئب فى الحمل ودخلوا عليهم بحضارتهم المادية التى دمرت من قيمهم  
الروحية . فقام إقبال فيهم لبعث همهم وشحن عزائمهم وتذكيرهم بدينهم وهدى  
قرآنهم . وتبصيرهم بروحانية العشق وما للإلهام فى القلب من خفق .

كما أن شيخ الصوفية لم ينكر القياس ومصدره العقل ، وكان الظن به أن  
يحدد كل ما للعقل من قدرة طارحاً إياه جانباً كمصدر للمعرفة ، ففى حكاية  
البقال والبيضاء بكتاب المثنوى ، يورد قصة مستظرفة مستظرفة يرمز بها إلى  
فساد القياس (٢) .

وكان هذا من شأن إقبال الذى لم ينصرف بقلبه عن عقله .

فالشاعران الحكيمان فيما سلف ذكره متشابهان . وإن كان التشابه فى أمور لا يمنع  
ولا يتعارض مع التخالف فى غيرها . فجلال الدين مثلاً ، أخذ بوحدة الوجود  
وفناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية . وإقبال يرد هذا ولا يميل إليه بحال .

يبد أنه يقول بأسلوب التقرير المؤكد إن قلبه من نار . فهو جلال الدين

---

(١) كوپرلى زاده محمد فؤاد — شهاب الدين سليمان : يسكى عثمانلى تاريخ  
ادبياتى . ص ٩٥ (استانبول ١٣٣٢ هـ)

(٢) جلال الدين الرومى : المثنوى . ص ١٨ (لندن ١٩٢٥)

الرومي على التشبيه ، الهادي إلى سبيل الرشاد ، وكأننا شاء في خاتمة كتابه أن يلتقي بالشبستري في الحيشية ، وما من بأس ولا ضير في تضارب أقوالهما وتباين مذهبيهما وذهاب كل منهما في وجه من وجوه الرأي .

أما في البيت الأخير ، فيخاطب من يتأتى منه أن يخاطب بقوله :

ولإ ، نار غرب نخذ وحاذره

وميت في القلب كي تحيا بظاهر

وهذا منه اجتماع لرأيه على ما كان من قوله وتوكيد لصفات تلك النار التي تتأجج في قلبه . ولكن سرعان ما تذكر نار الغرب خصوصا ، مجتزعا بالإشارة إلى رأيه في الغرب عموما .<sup>١</sup>

وقبل الخوض في تحديد موقفه من الغرب ، لا نجد معدي عن التنبيه على أن بعض الغربيين فهموا إقبالا فهما سقيما ، فقال قائل منهم إن إقبالا كان لا يتمالك نفسه عن ذكر الاستعمار إذا ذكر الغرب ، وكان يرى في ديمقراطيته نقصا وعيبا ، وله المفهوم الخاطيء عن كثير من الغربيين ، وما بلغ علمه بالغرب حد الكمال .

أما غرضه من فلسفة القوم ، فجعل بنصف الحياة الثقافية لديهم . ووجهات نظره متأثرة كل التأثر بوضعه كسليم يتلى فخرا بماضيه المجيد ، ويرى الشرق في الحاضر منضويا تحت سلطان الأوروبيين<sup>(١)</sup> .

وهذا رأى لا يخلو من موضع للتجريح ، فقد عاش إقبال في أوربا طويلا ، وكان طالب العلم الذي يعنى ما يلقى إليه ويدرك كل ما يحيط به من أوضاع ويدور حوله من أمور ، وهو ذلك الذي ارتحل عن بلده النازح في طلب المعرفة لينهل من مواردها بعد أن أجهده الظمأ إليها . فجاهد وكابد ليعلم السر تحت الستر

---

1) Abbot : View of Democracy and the West, Iqbal. pp. 176, 177 ( New York 1971 )

فما يستقيم في عقل أن ينسب الجهل بالغرب إلى من هذا شأنه ، ولا يجتله إلا غلط أو مغالط . ونتجاوز هذا لنقول إن غريبا عن القوم قد يعرف شئونهم ويكتب عنها خيرا مما يعرفون ويكتشون ، وما ذاك إلا لأنه خصها بالدرس والبحث . وقد لا يحكم الإنسان على نفسه كما يحكم عليه غيره ، والعين ترى غيرها ولا ترى إلا بالمرآة نفسها .

ولا وجه لحكم على إقبال بجهل نصف الثقافة عند الغربيين لاتهمه بعض فلاسفتهم ، وهو من قتلهم بحثا ودرسًا ، وفي عداد الأجلة العظام منهم في المشارق والمغرب . إن الآراء الفلسفية عبر التاريخ موضع نقاش وجدل ، وكلما أدلى فيلسوف برأى في الماضي أو الحاضر ، إلا انبرى له من يرده ويفنده ، أو يتناوله بتصحيح أو تحريج .

تلك طبيعة العقل البشرى التي لا ينكرها إلا من يحجب الشمس بكفه ويحاول إقامة الحجة على غيره فلا تقوم إلا عليه .

أما أن يمسح إقبال الحقائق متأثرا بما يمليه عليه إيمانه ويفرضه موقفه من سيطرة الغربيين على الشرقيين ، فما نهض عليه برهان في كلام المكاتب ولا سبق له مثال ، فهذا الحكيم الشاعر كان في تصديه للحقائق مناطقًا للعقل يدعم الدعوى بالدليل .

لقد عارض إقبال في الرأي والمذهب مسلمين متقين كالصوفية ، فقارعهم حجة بحجة ، ونعى على الترك مسلكهم في نهضتهم ، فخالف أبناء دينه ، لا عن هوى بل لأنه ذو عقل ورأى ، يرى أنه على الصواب ، وإيكن كل الصواب أو بعضه .

وما ندد بالمستعمرين في غير شيء . ولا نسب إليهم ما ليس لهم . أما ارتباط الغرب بالاستعمار هل الدوام في مؤلفاته فحكم بعيد عن الحق ، يصدره في عموم وشمول من لا يبحث القضية من أطرافها ولا يمنعها في محكم من إطارها .



إن أول ما أخذ إقبال على الفرنجة رؤيته لهم وهم في المادية مفرقون وعن الروحانية معرضون . وما كان إقبال بدعا في هذا ، فقد تنبه إليه وضاق به شاعر أمريكي يسمى سيدني لانير فقال قبل إقبال بأعوام طوال :

( أيتها التجارة أيتها التجارة : هلا كان لك الفناء ، إن الزمن في حاجة إلى القلب ، فقد أجهده الرأس . وكلنا للحب كنا ) .

فالشاعر الأمريكي يتوارد مع شاعرنا على معنى واحد ، وكلاهما يشعر صادق الشعور بأن الحياة الصاخبة المتسكلبة على تحصيل المادة في شتى صورها يعيش فيها الإنسان ليشقى ، وهذا الشقاء بمعنى التعب والمكابدة ، وذلك ما يفوت عليه الخلود إلى سكينته النفس ، والتنعيم بذلك الجمال النوراني الذي تتلقاه الروح همسات إلهام وومضات أحلام .

إن الشاعر الأمريكي موغر الصدر على مصدر الرزق الذي هو قوام الحياة ودافع الإنسان في طلبه بفطرته ليمسك عليه العيش . وما ذاك إلا لأن السعى الحثيث في سبيله قد يلفت عن العشق ، وهو أسمى وأجمل نعمة لنا نملكها ، وأروع معنى للحياة في دنيانا .

وإقبال ينظر إلى المدنية الحديثة نظرة برجسون من حيث إنها سمت سموا بهيدا بالعقل ، وهبطت هبوطا شديدا بالحب .

فتلايتهم تداجوا وأجمعوا على رأى واحد ، وهم المختلفون جنسا ودينا ودارا ولسانا .

وإن دراسة مستفيضة لتدهور الشعوب الشرقية بعامة والإسلامية بخاصة في القرنين الأخيرين ، كانت دافع إقبال إلى فرط اهتمامه بالذاتية أو الفردية .

---

O trade ! o trade would thou wert dead,  
The time needs heart 'tis tired of head,  
We 'ere all for love .

والشعور لدى تلك الشعوب بخيبة الأمل وضياع الحق وفقد مقومات الحياة القومية الحقة ، أفضى بها إلى الشعور الباطن أو غير الباطن بأنها تنكر ذاتها . وساء إقبالا أن يقتنع الشرقيون بتقليد الغربيين في سطحيات وعادات بحيث ترجع كفة على أخرى ، فتجرح كبرياء الشرق وتهان كرامته ، ويفقد الطابع المميز لذاته ويتوهم أنه يسير قدما ، وهو في واقع أمره يسير أخرا . لأنه لم يحافظ على تراثه ولا احترام المتوارث من تقاليده (١) .

ولكن لا يعزبن عن البال في هذا المقام أن إقبالا في مواجهته للفرنجة كان منصفاً لا مجحفاً ، فقد ذكر ما عليهم وما صرفه ذلك عن ذكر ما لهم ، وعرف ببعض ما لم يراض من شئونهم ، ولما لم يجد فضلمهم ، ولم يقتاس ما ينبغي أن يكون للشرقيين فيه أسوة حسنة من أمورهم ، فهو القائل :

ذاته يفقد ذا الشرق المقلد  
ليته النقاد للغرب المقتد  
عزّ هذا الغرب لا بالمطربات  
لا ولا رقص الغواني العاريات  
لم يهبه قوة ورد الحدود  
وقصير الشعر أو ميس القدود  
العلوم والفنون سره  
وبمصباح لديه نوره  
تدرك العلم بعقل أنت مالك  
لا بثوب تستعير من هنالك

---

1) Saiyidain : Iqbal's Educational Philosophy. pp. 13, 23,  
82( Lakore 1965 )

ليس في هذا السبيل غير علم  
ما على رأسك من غير المهم<sup>(١)</sup>

وهكذا يثبت بما لا ريب فيه أن إقبالا لم يظلم الأوربيين قليلا ولا نسي من  
فضلمهم كثيرا ولا قليلا ، وكلامه عنهم يتضمن البرهان الذي لا يدفع على أن  
لهم المحاسن والمساوي ، وهذا هو الأصل الذي ينشعب عنه ما تكرر من  
تعبيره عن رأيه فيهم .

لقد أحب للشرقيين أن يصدوا عن بدعهم ومنساكرهم ، ويتشبهوا بهم في  
فضائلهم . فمن المسلمات التي تنحسم اللجاجة حولها أن لهم علوما وفنوناً رفعوا بها  
صرح حضارتهم ، غير أنه يريد تصحيح مفهوم حضارتهم عند من توهموا أنه  
ما انغمسوا في حماته من رذائل لا يقرها عقل ولا دين ، ويكره لأبناء دينه أن  
يحكموا تقليدهم في سذاجة وجهالة ، تقليدا لن تكون عاقبته إلا خسارة وبوارا .  
فهذا التقليد المطلق الذي لا يميز الصالح من الطالح هو مالا يرتضيه إقبال ويزجر  
عنه ويحذر منه .

أما إذا تعرض للاستعمار والمستعمرين ، فأى جناح عليه في مثل قوله مخاطبا  
أحد ملوك العرب :

عن الإفرنج فلتسكن البعيدا  
لقد كذبوا وإن يذلوا وعودا<sup>(٢)</sup>

فمن مجمل كلامه يتلخص أن هؤلاء كانوا أهل سوء ظالمين ، يسلبون الشعوب  
حقوقهم ويستأثرون بخيرهم ويحكمونهم حكم ظلم وبغى ، فهذا المنكر يتعرض  
للقضايا العامة مبصّرا بالحق مذكرا بالباطل .

---

(١) د . حسين مجيب المصرى . في السماء . ص ٣٧٦ ( القاهرة ١٩٧٣ )

(٢) د . حسين مجيب المصرى : هدية الحجاز . ص ٨٢ ( القاهرة ١٩٧٥ )

وحقيقة الامر أنه ما من قارىء بقرأ ذاك البيت الأخير في روضة الأسرار ،  
إلا استغنى عن قواطع البراهين على روحانية إقبال وعقلانيته في نظراته إلى  
الشرق والغرب .

بيد أنى لا أجد ما يحدوني على القول إنه غرض من الفرنجة غضا مطلقا ، ولم  
يجد لهم من الحسنات ما يذهب ببعض السيئات ، وأنا على حجة في ذلك من  
مقدمة كتابه ( أسرار الذاتية ) الذى أصدره عام ١٩١٥ . وقد حذفها من  
الطبعات التالية لهذا الكتاب ، وفي ملخص لها أورده الدكتور عبد الوهاب  
عوام في كتاب له عن إقبال<sup>(١)</sup> أقرب عند قوله إن أمم الغرب تمتاز بين أمم العالم  
بميلها إلى العمل . فأراؤهم خير دليل لأمم المشرق إلى فهم أسرار الحياة . وبدأت  
الفلسفة الجديدة عند الغربيين من وحدة الوجود التى دعا إليها سبينوزا الفيلسوف  
الهولندى اليهودى ، إلا أن الرغبة في العمل غلبت على طبائع القوم . فسرعان  
ما نسى طلسم وحدة الوجود . وكان الألمان سباقيين إلى إثبات حقيقة ( أنا )  
الإنسانية المستقلة ، وتحرر الفلاسفة الأوربيون من طلسم وحدة الوجود على  
مر الأيام والإنجليز منهم على الخصوص . ولأفكار الإنجليز العملية فضل على  
أمم الأرض كلها ، لأن الإحساس بالواقعات عندهم أشد منه عند غيرهم .

فإقبال عرف أمور الأوربيين بكنهها وحقيقتها ، وحصل العلم عند الإنجليز  
والألمان فخير أفكارهم الفلسفية وآراءهم العلمية ، ولم تفتقه عنهم شاردة  
ولا واردة . وهو من يقرهم على نبذ وحدة الوجود ، ويناصرهم على إثبات  
حقيقة الذات ، وإحساسه بالواقعات إحساسهم ، وأخذ بالافكار العملية  
أخذهم .

وعليه . فما من مانع عندي يمنعنى من الحكم بأنه متأثر في رأيه وفكره

---

(١) د . عبد الوهاب عزام . إقبال . سيرته وفلسفته وشعره . ص ٥٢  
( القاهرة ١٩٥٤ )

بآراء وأفكار بعضهم ، وما من دافع يدفع إلى القول بأنه استخف بحضارتهم  
في كل مظهر من مظاهرها ، وأكد أن كل مآلدهم خطأ لا يحتمل الصواب  
ولو في الآحايين ، كما جزم بأن شرهم ينطوي على بعض الخير .

هذا ما يسدولي أن تتخير خروجنا من تحيرنا ، ونحسكم به وقوفنا على  
جلية الأمر . وتميزا للحاسن من المساويء ، وتفصيلا لما على القوم وما لهم ،  
وإزالة خروج من الخلوة ونشك بيقين أو بعض يقين .





مراجع البحث



## المراجع الشرقية

في العربية :

- ابن الجوزى : تليس إبليس ( القاهرة ١٢٦٨ )  
ابن العماد : شذرات الذهب ( القاهرة ١٣٥٠ )  
ابن تيمية : موافقة صريح العقول ( القاهرة )  
ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ( القاهرة ١٣٤٧ )  
ابن رشيقي : العمدة ( القاهرة ١٩٢٥ )  
ابن عربي : فصوص الحكم ( القاهرة ١٩٤٦ )  
ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين ( القاهرة ١٣٥٧ )  
ابن كثير : تفسير ابن كثير ( القاهرة )  
أبو طالب المكي : قوت القلوب ( القاهرة ١٩٦٤ )  
أبو نصر السراج الطوسي : الدع ( القاهرة ١٩٦٠ )  
الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة  
والرافضة والخوارج والمعزلة ( القاهرة ١٩٤٧ )  
الجيلاني : الإنسان الكامل ( القاهرة )  
الخفاجي : قصة المولد النبوي الشريف ( القاهرة ١٩٥٢ )  
الراغب الاصفهاني : المفردات في غريب القرآن ( القاهرة )  
الوخشي : الكشف ( القاهرة ١٣١٨ )  
السروردي : عوارف المعارف ( القاهرة ١٩٣٥ )  
الغزالي : إحياء علوم الدين ( القاهرة ١٣٦٢ )  
القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ( القاهرة ١٩٦٨ )

- القشيري : الرسالة القشيرية ( القاهرة )
- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ( القاهرة ١٩٦٠ )
- حاجي خليفة : كشف الظنون ( استانبول ١٩٤٣ )
- حسن رضوان : روض القلوب ( القاهرة ١٣٢٢ )
- د . حسين مجيب المصري : هدية الحجاز ( القاهرة ١٩٧٥ )
- د . حسين مجيب المصري : سلمان الفارسي عند العرب والفرس والترك ( القاهرة ١٩٧٣ )
- د . حسين مجيب المصري : في السماء ( القاهرة ١٩٧٣ )
- د . حسين مجيب المصري : في الأدب العربي والترك ( القاهرة ١٩٦٢ )
- د . حسين مجيب المصري : تاريخ الأدب التركي ( القاهرة ١٩٥١ )
- د . عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام ( القاهرة ١٩٤٦ )
- د . عبد الوهاب عزام : پیام مشرق لإقبال ( كراچی ١٣٧٠ )
- د . عبد الوهاب عزام : محمد إقبال : سيرته وفلسفته وشعره ( القاهرة ١٩٥٤ )
- د . محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والعشق الإلهي ( القاهرة ١٩٤٥ )
- يحيى بن حمزة العلوي : الطراز ( القاهرة ١٩١٤ )
- يوسف كرم : القاموس الفلسفي ( القاهرة ١٩٦٦ )



فی الفارسیة :

جلال الدین الرومی : المثنوی ( لندن ۱۹۲۵ )

الرادویانی : ترجمان البلاغة ( استانبول ۱۹۴۹ )

رضا قلیخان : مجمع الفصحاء ( تهران ۱۳۰۶ )

رضا قلیخان : ریاض العارفین ( تهران ۱۳۱۶ )

روشندل : مقدمه گلشن راز ( تهران ۱۳۴۷ )

ژوکفسکی : مقدمه کشف المحجوب ( طهران ۱۳۲۶ )

سمیعی : مقدمه مفاتیح الإعجاز ( تهران ۱۳۳۷ )

شفق : تاریخ ادبیات ایران ( تهران ۱۳۲۱ )

عطار : تذکرة الاولیاء ( لیدن ۱۹۰۷ )

د. قاسم غنی : تاریخ تصوف در ایران ( تهران ۱۳۲۲ )

قطب الدین العبادی : الصقوة فی أحوال

المتصوفة ( طهران ۱۳۳۷ )

فروزان فر : مولانا جلال الدین محمد ( تهران ۱۳۱۵ )

لامیجی : مفاتیح الإعجاز فی شرح

گلشن راز ( تهران ۱۳۳۷ )

محمد علی ناصح : دیوان ابو الفرج رونی ( تهران ۱۳۰۵ )

د. محمد معین : موزیسنات و تأثیرات آن در ادبیات

پارسی ( تهران ۱۳۲۶ )

( تهران ۱۳۵۱ )

محمود شبستری : گلشن راز

( تهران ۱۳۵۱ )

معصومه علیشاه : طرائق الحقائق

فی التریکیه :

Ahmed Ates : Mevlid

( Ankara 1954 )

کوپرلی راده محمد فؤاد - شهاب الدین سلیمان

( استانبول ۱۳۳۲ )

یکی عثمانلی تاریخ ادبیاتی

( در سعادت ۱۳۱۴ )

لطیفی : تذکره لطیفی

# المصادر الأوروبية

## في الإنجليزية :

- Abdul Qayyum : The Cultural Heritage of Pakistan. (Oxford 1955).
- Arberry Javid Nama (London 1966).
- Arberry : Classical Persian Literature (London 1958).
- Bashir Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid (Lahore 1964).
- Birge : The Bektashi Order of Derwishes (London 1937) .
- Browne : A Literary History of Persia (Cambridge 1928).
- Hafez Malik : Et. Al. Iqbal. Poet Philosopher of Pakistan (New York 1971) .
- Iqbal'Ali Shah : Islamic Sufism (London 1933).
- Nicholson : The Mystics of Islam (London 1914).
- Nicholson : Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921).
- Nicholson : The Secrets of Self (Lahore 1950).
- Saiydain : Iqbal's Educational Philosophy (London 1965).

## في الفرنسية :

- Carra de Vaux : Gazali (Paris 1902)
- Corbin, Kraus : Le Bruissement de L'Aile de Gabriel (Paris)
- Lammens : L'Islam, Croyances et Institutions, (Beyrouth 1926)
- Massignon : La Passion d'Al-Hallaj (Paris 1922)
- Massignon : Le Diwan d'Al-Hallaj. (Paris MCCCC XXXI)
- Massignon : La Survie d'Al-Hallaj . Extrait du Bulletin d'Études Orientales. (Damas 1944-46) .
- Massignon : La Légende de Hallace en Pays Turcs. ( Paris 1947 )
- Meyerovitch : Le Livre de L'Éternité. (Paris 1962),

في الألمانية :

- Horn : Geschichte der persischen Litteratur (Leipzig 1901).  
Ritter : Das Meer der Seele ( Leiden 1955 ) .  
Rypka : Iranische Literaturgeschichte (Leipzig 1959)  
Schimmel : Das Buch der Ewigkeit (München 1957).

في الإيطالية :

- Bausani : Il Poema Celeste (Bari 1965)  
Bausani : Storia della Letteratura del Pakistan (Milano 1958)  
Bombaci : Storia della Letteratura Turca (Milano 1956).  
Pagliaro, Bausani : Storia della Letteratura Persiana (Milano 1960)

في الروسية :

- Aliev : Djami ( Moskva 1955 ) .  
Braginsky : Antologia Persidskoy Poesii ( Moskva 1957 )

# الفهرس

---

ص	
٣	مقدمة . . . . .
٢٣	تمهيد . . . . .
٢٧	السؤال الأول . . . . .
٣١	السؤال الثاني . . . . .
٣٥	السؤال الثالث . . . . .
٤٠	السؤال الرابع . . . . .
٤٥	السؤال الخامس . . . . .
٤٩	السؤال السادس . . . . .
٥٣	السؤال السابع . . . . .
٥٧	السؤال الثامن . . . . .
٦١	السؤال التاسع . . . . .
٦٢	غول . . . . .
٦٥	الخاتمة . . . . .
٦٦	تعليقات . . . . .
٧٩	السؤال الأول . . . . .
٨٩	السؤال الثاني . . . . .
٩٥	السؤال الثالث . . . . .
١٠٤	السؤال الرابع . . . . .
١١١	السؤال الخامس . . . . .





## من التصويبات

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٦	١٤	التجزئة	التجزئة
٣٧	١٧	شئون	شئون
٥٠	١٤	فقال	فقال
٥٨	١٩	خروجهم	خروجهم
٦٤	١٥	بمحل	بمحل
٨٧	٢٣ و ٢٤	١,٢	٢,٣
٩٩	٢٤	Institutions	Institutions



## ظهر للدكتور حسين مجيب المصرى

- فارسيات وتركيات ١٩٤٨  
من أدب الفرس والترك ١٩٥٠  
تاريخ الأدب التركى ١٩٥١  
شمعة وفراشة ( شعر ) ١٩٥٥  
وردة وبابل ( شعر ) ١٩٥٨  
فى الأدب العربى والتركى . دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن ١٩٦٢  
حسن وعشق ( شعر ) ١٩٦٣  
ممسة ونسمة ( شعر ) ١٩٦٤  
رمضان فى الشعر العربى والفارسى والتركى . دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن ١٩٦٢  
فى الأدب الإسلامى . فضولى البغدادى أمير الشعر التركى القديم ١٩٦٥  
صلات بين العرب والفرس والترك ، دراسة تاريخية أدبية ١٩٧٠  
إيران ومصر عبر التاريخ ١٩٧٢  
الصحابى الجليل سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترك ١٩٧٣  
فى السماء ، الترجمة المنظومة عن الفارسية لجاويد تامه لمحمد إقبال ١٩٧٣  
الصحابى الجليل أبو أيوب الأنصارى عند العرب والترك ١٩٧٤  
هدية الحجار ، الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب ارمغان حجاز لمحمد إقبال ١٩٧٥  
إقبال والعالم العربى ١٩٧٦

لاهور ۱۹۷۷

صبح ( شعر فارسی عربی )

روضۃ الاسرار ، دراسة مقارنة مع ترجمة منظومة عن الفارسية

۱۹۷۷

لکتاب دلشن راز جدید محمد اقبال

یظهر له

الادب الترقى

شوق و ذکرى ( شعر )

اقبال والقرآن

فى الادب الشعبى الإسلامى المقارن

الحامات فى الادب العربى والفارسى والترقى ، دراسة فى الادب الإسلامى  
المقارن



رقم الابداع بدار الكتب ١٩٧٧/٤٢٨٠  
الرقم الدولي ١٨١ — ٢٦٦ — ٩٧٧

# *New Garden of Mystery*

**( Gulshan-i Raz-i Djadid )**

**By**

**Mohammad Iqbal**

**\*\*\***

Rendered from the original Persian into Arabic verse  
with an introduction, annotations and a comparative study

**By**

**Doctor Hussein Mogueib El-Masry**

---

**Cairo 1977**

**Published By**

**The Anglo-Egyptian Bookshop**





# *New Garden of Mystery*

( Gulshan-i Raz-i Djadid )

By

Mohammad Iqbal

\*\*\*

Rendered from the original Persian into Arabic verse  
with an introduction, annotations and a comparative study

By

Doctor Hussein Moguib El-Masry

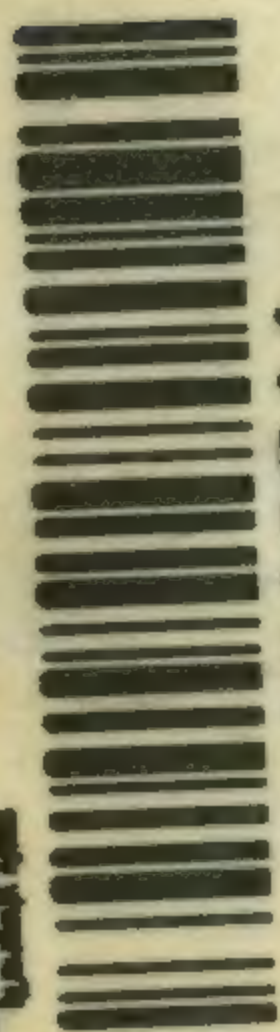
---

Cairo 1977

Published By

The Anglo-Egyptian Bookshop

Bibliotheca Alexandrina



0360511